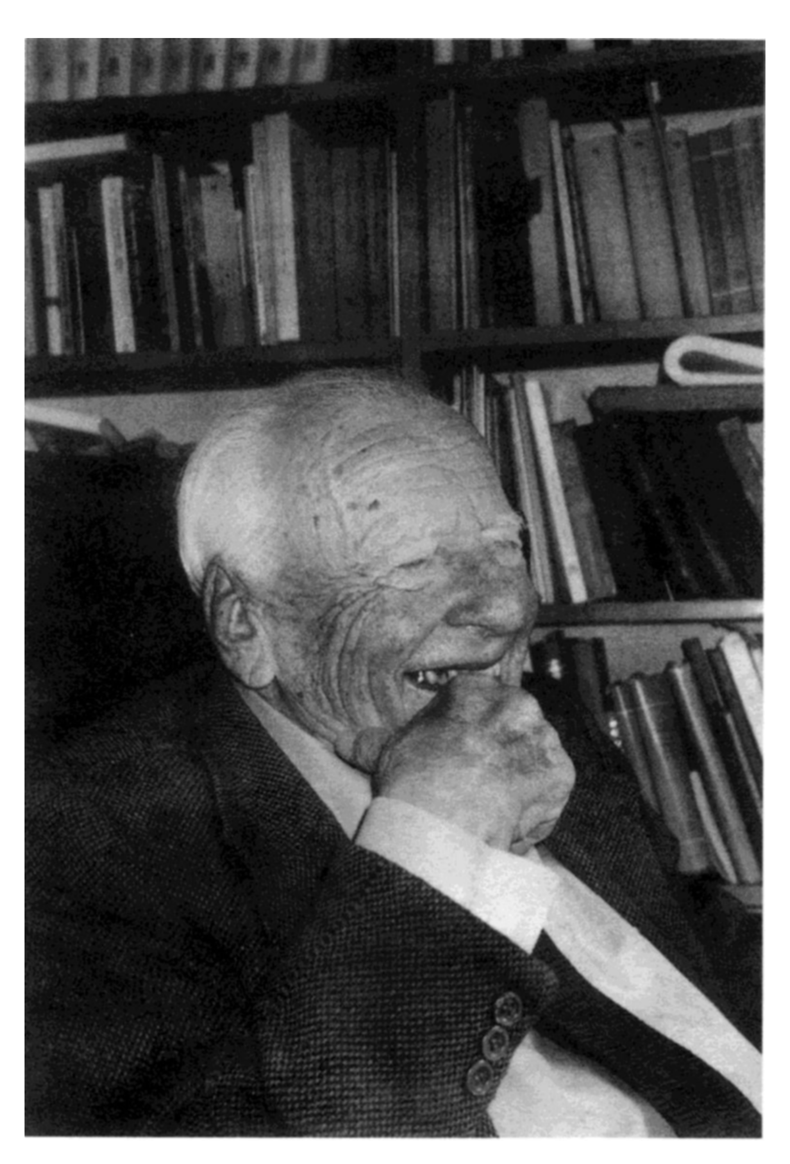
MINIMA TROTTA



Hans-Georg Gadamer. **Hermenéutica de la Modernidad.** Conversaciones con Silvio Vietta

Hermenéutica de la Modernidad



Hermenéutica de la Modernidad

Hans-Georg Gadamer

conversaciones con Silvio Vietta

traducción de Luciano Elizaincín-Arrarás

M I N I M A   T R O T T A

MINIMA TROTTA

Título original: Hans Georg Gadamer und Silvio Vietta: Im Gespräch

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http: \\www.trotta.es

ISBN: 84-8164-674-1
depósito legal: M-24.371-2004

impresión
Fernández Ciudad, S.L.

ÍNDICE

ADVERTENCIA PRELIMINAR

I

Las conversaciones con Hans-Georg Gadamer que aquí se publican tuvieron lugar el 31 de agosto y el 3 de septiembre de 2001. Estuve en casa de Gadamer para una tercera conversación el 15 de diciembre de 2001. Hans-Georg Gadamer murió el 13 de marzo de 2002. Las conversaciones que aquí se registran ocurrieron el año anterior a su muerte.

En una conversación previa habíamos previsto situar el núcleo del diálogo dentro de la temática «hermenéutica y Modernidad». En el verano de 2001 yo había terminado un libro con el título *Ästhetik der Moderne*[1] [Estética de la Modernidad]. De este cúmulo de problemas surgía una diversidad de cuestiones acerca de la hermenéutica moderna. Quedé muy agradecido de que Hans-Georg Gadamer acogiera con beneplácito la propuesta de diálogo que le realicé telefónicamente en agosto de 2001 y de que pudiéramos concertar dos encuentros.

En la conversación con Gadamer me había propuesto preguntarle acerca de su valoración general de la Época Moderna. ¿Es para la historia occidental una época clave

1. S. Vietta, *Ästhetik der Moderne. Literatur und Bild*, Fink, München, 2001.

como la Antigüedad, la Edad Media cristiana, el Renacimiento, la Ilustración? ¿Cuál es la opinión de Gadamer acerca de los factores decisivos de nuestra propia época histórica? No deseaba solamente limitar tales preguntas a la valoración histórico-filosófica de la Modernidad, sino también incluir esas preguntas de la vida práctica que hoy nos preocupan: parece evidente que la época histórica actual representa una situación de cambio radical en la historia de la humanidad. Las ciencias naturales modernas parecen haber llegado a un punto evolutivo en el que es posible redefinir la biología del hombre, un punto en el cual la utopía ilustrada de una nueva construcción antropológica parece no carecer totalmente de posibilidades de realización. ¿Cómo afecta a la concepción hermenéutica del hombre y a su potencial de comprensión el programa de anulación de las enfermedades, del alargamiento de la vida, la posibilidad de fecundar y engendrar *in vitro* vida humana de manera artificial? La posibilidad, hoy real, de intervenir en la biología humana ¿modifica los parámetros básicos de la autocomprensión humana? Si la respuesta es «sí», entonces ¿cómo?

En sus cuidadosas respuestas Gadamer contesta a estas preguntas demasiado amplias haciendo mención a los costes de una nueva sociedad de ancianos y por tanto a las pesadas consecuencias sociológicas del alargamiento de la vida: «Me temo que en primer lugar tendría una consecuencia sociológica. Esto es, va a resultar caro» (p. 46). Se dibuja la problemática de una nueva sociedad de clases biosociológicas. En conexión con la pregunta acerca de la producción artificial de vida, Gadamer remite al hecho de que la vida humana «recibe algunos aspectos específicos de parte de la naturaleza», y esto de forma absoluta. Y señala lo siguiente: «entre ellos la madre» (p. 44). La referencia al rol de la madre y de la familia, cosa sobre la cual Gadamer siempre insiste en estos contextos, y que ve amenazados en los Estados Unidos, se aferra a la impronta de una condición biológicamente dada de la vida humana y esto preci-

samente en su fase temprana. Renunciar a ella o incluso destruirla le parece a Gadamer algo extremadamente peligroso. Es interesante comprobar que en esta línea divisoria histórica de la Modernidad la hermenéutica también remite de forma enérgica a las bases biológicas naturales de nuestra vida humana. Incluso el posible alargamiento de la vida no elimina la finitud fundamental del hombre: «Yo lo diría de la siguiente manera: la finitud no desaparece por medio del alargamiento de la vida» (p. 46).

El transcurso de la conversación con Hans-Georg Gadamer tuvo naturalmente su dinámica propia. Precisamente esto es lo que ha enseñado la hermenéutica de Gadamer: la conversación posee *su* propia voluntad. No es que únicamente nosotros conduzcamos la conversación, sino que también somos conducidos por ella. El hilo conductor de nuestro diálogo estaba claro y siempre volvíamos a él. Pero en ese hilo, en el transcurso de la conversación, se enredaban otros hilos muy diferentes que dirigían y desviaban el desarrollo de la misma. En la reflexión acerca de la Modernidad y la hermenéutica se entretejía una y otra vez el recuerdo, especialmente el recuerdo de los años de estudiante de Gadamer en Marburgo en los años veinte, recuerdo que a su vez nos devolvía a la reflexión acerca de nuestro tema principal. Esa autoconducción de la conversación, ya puesta de relieve como su estructura básica en el gran libro de Gadamer *Verdad y método*, es algo que experimenta todo aquel que dialogue con Gadamer: «Lo que caracteriza a la conversación frente a la forma endurecida de las proposiciones que buscan su fijación escrita es precisamente que el lenguaje realiza aquí en preguntas y respuestas, en el dar y tomar, en el argumentar en paralelo y en el ponerse de acuerdo, aquella comunicación de sentido cuya elaboración como arte es la tarea de la hermenéutica frente a la tradición literaria»[2].

2. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, trad. de A. Agud y R. de Agapito, Sígueme, Salamanca, [3]1988, p. 446. En este sentido resultó ser una

Prescindiendo de estas salvedades hermenéuticas básicas en lo que tiene que ver con la «conducción del diálogo», la charla con un hombre que tiene ciento un años y que ha atravesado la totalidad del siglo XX posee, naturalmente, sus peculiaridades. El lector que pretenda internarse en esta conversación debe ser paciente para leer los esmerados recuerdos y asociaciones que realiza el pensamiento del sabio anciano, los cuales son huellas vitales de una biografía muy extensa que posee momentos más significativos que otros. La esperanza de encontrarse con un discurso estrictamente argumentativo sería infundada y conduciría únicamente a desengaños. Por el contrario, quien pretenda seguir la lógica propia de los recuerdos y asociaciones encontrará en ellos esos acentos significativos que la vida dejó marcados en el pensamiento. Por poner un ejemplo: la importancia y la presencia continua del gran maestro Martin Heidegger está guardada en la conciencia del anciano Hans-Georg Gadamer, ya que en la conversación siempre vuelve sobre él.

La preponderancia o incluso el retroceso de los recuerdos y asociaciones instauran un campo de significados y constituyen por sí mismos la «inscripción» en la conciencia de las experiencias biográficas y de su relevancia. La presente conversación brinda también un bosquejo de aquellas cosas que ocupaban el pensamiento de Gadamer poco antes de su muerte.

La transcripción de la conversación con Hans-Georg Gadamer ofrece naturalmente —dentro de la «situación originaria del diálogo», la cual, según Gadamer, es testimo-

buena idea de Raimar Zons (lector de la editorial Fink) titular de forma adecuada esta conversación *Im Gespräch*. [Éste es el título original alemán, título que no posee una traducción exacta al castellano. *Im Gespräch* es el hecho o el acto de estar implicado dentro de una conversación, el estar conversando. *N. del T.*] Raimar Zons, Otto Pöggeler y Joachim Storck han releído el texto de este libro de forma crítica y lo han enriquecido con importantes indicaciones. En este lugar deseo darles las gracias.

nio del poder de la lengua sobre los hablantes— sólo una forma establecida de manera posterior. Pero, como tal, conserva algo de los vitales altibajos en los cuales transcurrió el diálogo. Debido a ello he preservado en la transcripción la forma abierta de la conversación y solamente he adecuado con cautela las partículas apelativas y las interjecciones de la oralidad al formato escrito de esta publicación. Las oraciones mantienen la forma del lenguaje oral, no son las de un texto escrito. Por lo demás, cada lector volverá a transferir el texto al ritmo de conversación de *sus* pensamientos. «El verdadero lector debe ser una ampliación del autor», dice una frase de Novalis[3]. Cada procedimiento de lectura es por lo tanto una traducción al idioma de partida, desde la lengua que se lee a un diálogo que sigue su marcha, y esto a pesar de que este diálogo sea solamente en principio la conversación interior del lector consigo mismo. La hermenéutica de Gadamer también enseñó a comprender la lectura como un diálogo interno de este tipo.

La conversación con alguien que es cuarenta años mayor se encuentra naturalmente marcada por la experiencia de la diferencia generacional. «Toda conversación», así había escrito Gadamer en *Verdad y método*, «presupone un lenguaje común, o mejor dicho, constituye desde sí un lenguaje común. Como dicen los griegos, algo aparece puesto en medio, y los interlocutores participan de ello y se participan entre sí sobre ello. El acuerdo sobre el tema, que debe llegar a producirse en la conversación, significa necesariamente que en la conversación se elabora un lenguaje común»[4].

Pero ¿qué es eso «puesto en medio»? ¿No es algo que se pulveriza permanentemente a causa de la temporalidad y

3. *Novalis Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, vol. 2, *Das philosophische Werk I*, ed. de R. Samuel en colaboración con H.-J. Mähl y G. Schulz, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1965, p. 470.

4. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, cit., p. 457.

de los cambios entre las generaciones? Ahora bien, no son solamente las diferencias entre las generaciones las que hacen difícil encontrar en una sociedad moderna una «lengua común» para la comunicación. Son también diferencias entre las culturas, entre los tipos de formación, entre los talentos personales y los supuestos de la comprensión las que se cuelan en y entre los procesos comprensivos, las que los potencian y al mismo tiempo los dificultan.

Sin embargo, Gadamer siempre ha recalcado que más allá de la diferencia de supuestos de los dialogantes y a través de ellos se lleva siempre a cabo algo en común, si lo que efectivamente se busca es un diálogo en común. Eso que se lleva a cabo es precisamente la comunidad de diálogo. *Un* diálogo de los diferentes dialogantes. Y por lo tanto un diálogo en donde no solamente se produzca diferencia, sino en el cual se intente franquear las diferencias frente al otro, tender puentes de comprensión hacia esa habla común situada más allá de las diferencias, habla común que la conversación instaura como una forma que une a los dialogantes.

Todas estas cosas ya son problemas especiales de forma y contenido de la Modernidad. Ella es precisamente esa época del espíritu que nos hizo por primera vez conscientes de la problemática de la comprensión entre sujetos monádicos enmarcados dentro de una estructura social llena de grietas. La Modernidad disolvió los conceptos unitarios y sellados de forma sistemática y con esto transformó en tema el problema de la comprensión, incluso más allá de las quiebras fragmentarias y de las fisuras erráticas. La Mo-dernidad es una época de abandono de una sociedad que descansa en sí misma y que es guiada por la tradición. Es el vuelco hacia aquella dinámica de desarrollo acelerado. Dinámica que debe atenerse —más allá de sus vicisitudes periódicas del conocimiento, que son cada vez más rápidas— a una continuidad de la comprensión si no quiere renunciar totalmente a los contextos en que ella se produce.

También en mi caso significó estar siempre parado frente a las barreras de la comprensión el hecho de conversar con un erudito cuyo complejo horizonte de experiencias se constituyó cuarenta años antes que el mío y que por lo tanto se encuentra conformado por experiencias espirituales, históricas y políticas totalmente diferentes. Pero quizás sea ése el mensaje consolador de la hermenéutica, incluso en tiempos de Modernidad acelerada y de sus vicisitudes en el conocimiento: la comprensión es posible más allá de distancias y diferencias, siempre que los dialogantes, sean quienes sean, se esfuercen por comprender.

II

El primer encuentro personal entre Hans-Georg Gadamer y yo tuvo lugar en un vehículo típicamente moderno: el tren. Ambos estábamos sentados por casualidad en el mismo compartimento (segunda clase) en un viaje vespertino entre Fráncfort y Heidelberg. Esto ocurrió en 1982. Gadamer volvía de un viaje a Polonia. El primero después de la guerra, como después supe, a Silesia, su antigua patria. Por aquel entonces yo era docente de filología alemana en la Universidad de Mannheim y también vivía en las inmediaciones de Heidelberg. Me presenté. Gadamer conocía mi nombre y sobre todo el de mis padres, Egon y Dory Vietta, debido a conversaciones con Martin Heidegger. Poco antes de descender le pregunté si no querría venir alguna vez a dar una conferencia a la cercana Universidad de Mannheim. La hermenéutica podría ganar más terreno en ese sitio. «¿Por qué no?», dijo Gadamer.

La conferencia en Mannheim tuvo lugar. Había reservado una sala grande del castillo para la conferencia de esa noche y había ido a buscar a Gadamer en mi coche. En la sala había un lleno considerable cuando entramos. De los filósofos de Mannheim estaba presente Rainer Specht; por

parte de los germanistas, Horst Meixner. De Heidelberg había venido el eslavista y filólogo Horst-Jürgen Gerigk. Para la presentación yo había preparado una pequeña introducción al tema «hermenéutica y literatura». Pero el público se inquietó pronto. Quería escuchar a Gadamer y no a un docente de filología alemana. Naturalmente que Gadamer percibió este hecho. Cuando le pedí que se acercara a la cátedra me susurró al pasar: «¡Eso sí que está listo para la imprenta!». Pude volver a sentarme en mi lugar con algo de consuelo. La fascinación del maestro se producía debido a la densidad con la que Gadamer hablaba, sin apoyarse en borradores que lo auxiliasen y —mientras miraba a su público fijamente— con la que iba llenando la sala de las ideas fundamentales de la hermenéutica.

En la conversación que tuvimos el año pasado le mencioné esa capacidad que poseía de hablar de forma libre y sin esquema previo ante un gran público. Esta capacidad la desarrolló por primera vez en Leipzig, por tanto en los años posteriores a 1939. «Sí, sí», dijo Gadamer, «esa especie de talento, no imaginaba que lo poseía...». Y explicó: «El valor para dictar la lección magistral sin manuscrito a la vista lo desarrollé en Leipzig. Allí tenía que dictar cursos en todas las ramas de la filosofía. Debido a eso no podía apoyarme únicamente en el griego. Tuve que servirme de un discurso más libre» (p. 67).

Ya en mis años de estudiante en Friburgo en 1966-1968 había oído hablar mucho de Gadamer. Sin embargo, *Verdad y método* no jugaba un papel preponderante en los seminarios de filosofía y literatura a los que asistía en aquel entonces. Pero entre los estudiantes el libro era una especie de sugerencia secreta. Recuerdo una charla con Friedrich A. Kittler, quien en aquel entonces también estudiaba en Heidelberg y hoy enseña ciencias de la cultura en Berlín, sobre los pensamientos de Gadamer acerca de la aplicación en el acto de la comprensión.

El pensamiento acerca de la aplicación subraya el he-

cho de que todo aquel que lee un texto e intenta comprenderlo ocasiona siempre una apropiación productiva del texto desde su presente. Antes que nada Gadamer aclara esto en *Verdad y método* con el ejemplo de la concretización de las leyes y traspasa estos pensamientos a la interpretación teológica y filológica, luego al problema de la comprensión en general. Gadamer argumenta aquí contra la pretensión de objetividad de las ciencias. Interpretar, así lo aclara el resultado de esta reflexión fundante en *Verdad y método*, significa siempre —a pesar de la pretensión de la cercanía histórica de los textos que posee la comprensión— un acto de apropiación en este sentido. «Si no existirá nunca un lector ante el que se encuentre simplemente desplegado el gran libro de la historia del mundo, tampoco hay ni habrá nunca un lector que, con un texto ante sus ojos, lea simplemente lo que pone en él. En toda lectura tiene lugar una aplicación, y el que lee un texto se encuentra también él dentro del mismo conforme al sentido que percibe. Él mismo pertenece también al texto que entiende»[5]. De esta forma se aclara un procedimiento que nos esforzábamos por comprender como estudiantes en aquel entonces. «Ahora está finalmente claro el sentido de la aplicación que aparece en toda forma de comprensión. La aplicación no quiere decir aplicación ulterior de una generalidad dada, comprendida primero en sí misma, a un caso concreto; ella es más bien la primera verdadera comprensión de la generalidad que cada texto dado viene a ser para nosotros. La comprensión es una forma de efecto, y se sabe a sí misma como efectual»[6].

En tales reflexiones Gadamer prepara el concepto fundamental de la «historia efectual de la conciencia». Ésta se propone realizar una corrección de aquel concepto ingenuo de la comprensión que cree poder atrapar en el acto comprensivo «la cosa misma», prescindiendo de los presupues-

5. *Ibid.*, pp. 413-414.
6. *Ibid.*, p. 414.

tos del propio horizonte comprensivo. Comprender es siempre una forma de apropiación bajo los supuestos de esas estructuras de pre-juicios que el sujeto que comprende pone frente a aquello que quiere entender. Entender *esto* significa entender hermenéuticamente la comprensión y, al mismo tiempo, el fin de toda teoría ingenua sobre la comprensión.

III

En Friburgo Heidegger solía hablar de Gadamer. Por intermedio de mis padres, quienes fallecieron a finales de los años cincuenta, tuve acceso a la casa de Heidegger y durante mi tiempo de estudios era invitado varias veces a lo largo del semestre para ir a recoger a Heidegger para un paseo y finalmente quedarme a cenar[7]. Heidegger hablaba con relativa frecuencia con los estudiantes y la gente cercana a la familia. En esas charlas mencionaba sus viajes a Heidelberg, lugar al cual lo invitaba Gadamer regularmente para que asistiese a su seminario.

En nuestras conversaciones Gadamer siempre vuelve a hablar de Heidegger, su gran maestro académico. A Gada-

7. Mi época de estudiante en Friburgo abarca desde el semestre de verano de 1964 hasta el de 1966 inclusive. Después me marché —por consejo de Heidegger— a hacer el doctorado con Beda Allemann en Wurzburgo. Mi padre, Egon Vietta, que había estudiado abogacía y ejercía esa profesión desde 1929 en la administración pública de Baden, ya había comenzado a fines de los años veinte con el estudio de Heidegger. En 1931 comienza el intercambio epistolar entre Egon Vietta y Martin Heidegger. En el mismo año Vietta publicó un primer trabajo sobre Heidegger. Incluso después de la guerra, Egon Vietta abogó enérgicamente a favor de la recepción de la obra de Heidegger. En 1950 apareció su libro *Die Seinsfrage bei Martin Heidegger*. Desde finales de los años cuarenta, Dory Vietta pasó a máquina manuscritos de Heidegger y, de esta manera, preparó la edición de las obras completas. Dory Vietta murió en julio de 1959, Egon Vietta, en noviembre del mismo año.

mer le resultó revelador un dicho de Heidegger de la época de Friburgo que pude transmitirle. Se trata de una afirmación de Heidegger acerca de la diferencia entre su filosofía del ser y la hermenéutica de Gadamer. Es una frase escéptica y recubierta de una ironía contenida, en la que Heidegger hace mención del aspecto universal de la hermenéutica. Heidegger dijo: «En Heidelberg está Gadamer y cree poder solucionar todo con la hermenéutica» (p. 56). Aquí queda claro el escepticismo de Heidegger frente a la pretensión de trasladar la filosofía del ser, sin pérdidas, a las aspiraciones universales de la hermenéutica. Por lo menos Heidegger coloca un signo de interrogación ante tal pretensión.

En nuestra conversación Gadamer evoca la fuerza de pensamiento superior pero arriesgada de Heidegger; su «tremenda» exigencia frente al alumno, de la cual Gadamer dice expresamente que le «hizo bien» (p. 62); la interpretación que Heidegger hace de Aristóteles, la cual le abrió el camino a él; la lucha vital que Heidegger mantuvo a lo largo de toda su vida contra su origen católico, contra su «incredulidad» (p. 39). Gadamer describe el clima de la casa de Heidegger y hace una afirmación política acerca de la señora Elfride Heidegger: «Ella no era más que una güelfa. [...] Nunca fue antisemita» (p. 63). A partir de los recuerdos fragmentarios de Gadamer, la conversación recompuso la imagen del gran maestro y de su ambiente personal, ambiente que, filtrado a través de la visión crítica del alumno, le permitió encontrar su camino propio. Recordando a Heidegger, siempre vuelve a hablarse de aquellos talentos en los cuales Gadamer se sentía superior al maestro: sus conocimientos de griego, adquiridos en el estudio de la filología clásica. Gadamer en parte se dedicó a la filología clásica porque Heidegger había infravalorado su talento filosófico. Por medio de la competencia lingüística y la exactitud textual en sus propias lecturas de filosofía griega, Gadamer se armó de una conciencia propia frente al maestro todopoderoso.

La otra fuente que alimentaba ese sentimiento de superioridad radicaba en el trato con la poesía. Para la hermenéutica es éste un aspecto fundamental. La hermenéutica no sólo plantea la exigencia de que «la estética debe subsumirse en la hermenéutica»[8]. Sino que también, a la inversa, la hermenéutica tiene que «determinarse en su conjunto de manera que haga justicia a la experiencia del arte». En nuestra conversación Gadamer trae a colación su competencia para lo artístico: «Alguien me pidió que interpretara poemas, [...] ése es el único aspecto en el cual quizás supere a Heidegger. Comprender lo que dicen los poemas» (pp. 71 s.). En este contexto, Gadamer cuenta gustoso algunos episodios en los cuales ironiza sobre el trato de Heidegger con la poesía y sobre los propios intentos de Heidegger de hacer poesía.

Más allá de esto, en el discurso de Gadamer se evidencia una profunda crítica a su maestro. En su pensamiento Heidegger, según Gadamer, «nunca pensó en los demás. [Heidegger] siempre filosofó a fin de alcanzar su propia tranquilidad en relación al fin, a la muerte, a Dios, etc.» (pp. 34 s.). Ésta es la crítica a un solipsismo fundamental de Heidegger, solipsismo que la hermenéutica —en la consumación del pensamiento de Heidegger— ha intentado por primera vez superar.

IV

Las artes y su problemática específica de comprensión en la Modernidad fueron uno de los motivos que introduje en la conversación con Gadamer. Los volúmenes 8 y 9 de las obras completas de Gadamer están dedicados a las artes y

8. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, cit., p. 217. La cita siguiente procede de la misma página.

su interpretación[9]. En torno a esta temática se desarrolló especialmente la conversación del 3 de septiembre de 2001.

En relación con el tema de la «belleza», Gadamer recordó con algo de dolor aquel bello edificio de Weinbrenner en Heidelberg, edificio que intentó en vano salvar de las ansias de demolición y modernización siendo encargado de obras de la facultad (pp. 80 s.).

El interés artístico de Gadamer se retrotrae biográficamente al tiempo de Breslau y del círculo del arquitecto y funcionario prusiano Hermann Muthesius (p. 82). Durante el estudio tuvo influjo sobre la formación del gusto el círculo de George. En la conversación Gadamer siempre vuelve a hablar de este círculo y especialmente de la influencia de Friedrich Wolters, quien enseñaba en Marburgo Historia Económica y era un íntimo conocido de George. En conexión con la estética moderna de lo feo, Gadamer remite a la duradera impresión de la famosa colección Prinzhorn, aquella colección de obras de enfermos psiquiátricos que Gadamer ya debía de haber visto en los tempranos años veinte en el mar Báltico (pp. 81 s.).

El encuentro temprano con la literatura moderna se llevó a cabo a través de la antología *Moderne Lyrik* [Lírica moderna], que había aparecido en 1906 en Leipzig, en la editorial Reclam. Gadamer recuerda las especiales circunstancias de adquisición de ese pequeño libro cuando era alumno del instituto (p. 79). En mis renovadas lecturas de las obras completas de Gadamer pude comprobar cuán lejos se aventuró en el problema de la comprensión de los textos literarios modernos. En el caso de *El proceso* de Kafka, Gadamer señala a modo de ejemplo cómo el narrador, por medio de frases que comienzan con un *allerdings*, vuelve a despojarnos de todos los juicios del protagonista

9. H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, vol. 8, *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1993; vol. 9, *Ästhetik und Poetik II. Hermeneutik im Vollzug*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1993.

que parecían indudables[10]. También es lúcida la referencia a un motivo central compartido entre la literatura y la filosofía modernas: «Cuando Kafka escribió todo eso [...] habla por él la generación que a través del legado de Kierkegaard le permitió al autor de *Ser y tiempo* escribir las palabras acerca de la culpabilidad del ser»[11]. Dentro de este contexto también formulé la pregunta acerca de un posible parentesco contemporáneo en el tema de la angustia en Kafka y Heidegger (pp. 36 s.).

En nuestra conversación Gadamer resume la moderna estructura negativa del lenguaje: «[...] lo que aprendimos es precisamente que la realidad última que lo apresa a uno no puede expresarse con palabras. Uno enmudece» (p. 84). Yo vuelvo a preguntar: «¿que la estructura mediante la cual se dice algo es a la vez una negación del significado?». Gadamer: «En cierto sentido, y allí está lo misterioso». En este sentido puede considerarse al arte como un caso especial de la hermenéutica. Una forma de comunicación por tanto, cuya estructura central consiste en estar cerrada sobre sí misma.

Nuestra conversación también trata sobre la estructura abierta y todavía teológica de la poesía moderna. En este contexto, Gadamer remite a la tradición protestante y a todo lo que se desarrolló a partir de ella. «Yo diría que es la perpetuación de lo religioso. Es algo que no se puede tocar. No es lo religioso que se expresa mediante conceptos, sino precisamente eso que a uno lo hace enmudecer.»

Un tema central de nuestra conversación fue la relación entre subjetividad y lenguaje en el poema. Le pregunto a Gadamer: «¿Cómo percibe la relación entre subjetividad y lengua en un poema bien logrado? ¿El poema logrado hace que lo subjetivo desaparezca totalmente?». Gadamer contesta: «Bien, lo que hay de bueno en un poema que nos ha

10. Véase n. 12 a la Segunda conversación.
11. Cf. H.-G. Gadamer, *Ästhetik und Poetik II*, cit., p. 356.

atrapado es que es algo que nos sigue acompañando. Y desde ahora eso nos pertenece. El otro ya no está presente» (p. 86). Yo recalco que grandes poetas como Celan, Benn o Rilke desarrollaron formas de expresión singulares. Gadamer contesta: «Sí, seguro que es así. Pero diría que no se necesita saber nada del sujeto». El poema logrado, y Gadamer está seguro de esto, es también una forma de superación de la subjetividad en la lengua. Gadamer: «En la lengua misma» (p. 87). Vuelvo a preguntar: «Pero su lengua ¿no continúa siendo totalmente propia?». Gadamer contesta: «Sí, pero yo preguntaría: ¿quién juega este juego?, ¿es realmente el hombre con su subjetividad? ¡No! Sino que es, si usted quiere, la búsqueda de Dios» (p. 88). Gadamer continúa hablando de su encuentro con Celan, así como de la acogida del poeta en el mundo de habla alemana. Yo, por mi parte, le refiero el encuentro de Heidegger y Celan en Todtnauberg, en el cual tuve la fortuna de participar (p. 89).

V

En la conversación con Gadamer me sorprendió la importancia otorgada a Max Weber como un pensador influyente para su generación. «Eso fue lo que realmente nos empujó al pensamiento. Cuando éramos jóvenes estudiantes de filosofía nos interesamos mucho por Max Weber» (p. 50). Gadamer resalta aquí la contradicción entre la alta moralidad de Max Weber y su vida.

Otra de las grandes influencias de la época de estudiante en Marburgo fue el círculo de George, ya mencionado. Gadamer estuvo unido a este círculo sobre todo a través de Friedrich Wolters: «Wolters y yo éramos muy afines, tenía un buen concepto de mí» (p. 69). Principalmente la fuerza lingüístico-estilística del círculo de George, la gran sensibilidad para cuestiones de poesía y estética en general, fueron

aspectos que George y sus discípulos legaron al joven estudiante de Marburgo. Aquí también es importante mencionar el estudio con el historiador del arte de Marburgo Richard Hamann, quien, por su lado, había estudiado en Berlín con Wilhelm Dilthey y Georg Simmel. Gadamer también recalca siempre la sensibilidad para cuestiones estéticas de sus maestros filosóficos, Paul Natorp y Nicolai Hartmann. Cuando hago referencia de forma crítica al círculo de George por «la fuerza casi dictatorial del maestro [George]», por su apariencia cuasi-religiosa, Gadamer insiste en poner de relieve la importancia de George, aunque compartiendo mis críticas: «Es así. Pero de todos modos George no será eliminado de nuestra historia, no podemos hacer eso» (pp. 70 s.).

VI

La última conversación que pude tener con Gadamer ya estuvo fuertemente ensombrecida por su debilidad corporal. Y sin embargo aparecieron —de manera muy fragmentaria— pensamientos importantes. La totalidad de la conversación no es adecuada para la imprenta[12].

Por un lado, Gadamer, en esta última conversación del 15 de diciembre de 2001, volvió a hablar de las visitas de Heidegger en Heidelberg. Después de la jubilación de Heidegger, Gadamer siguió siendo una conexión importante

12. Según una información de la señora Käte Gadamer-Lekebusch del 16 de abril de 2002, el estado de salud de Hans-Georg Gadamer había empeorado de forma notoria desde septiembre de 2001. Ésa había sido también mi impresión. En las conversaciones del 31 de agosto y del 3 de septiembre de 2001 Gadamer estaba en una buena condición espiritual y corporal. La conversación del 3 de septiembre incluso la pudimos cerrar con una comida en la ciudad. Después de eso, acompañé a Gadamer a la universidad porque quería contestar algunas cartas. En cambio, el 15 de diciembre de 2001 su estado corporal ya estaba mucho más menguado.

con el mundo académico. Pero en sus cursos de Heidelberg, a los cuales había invitado a Heidegger, Gadamer ocupó una posición evidentemente difícil entre el maestro, por un lado, y sus propios alumnos, por otro. «Mire, para mí resultó difícil. Yo me alegraba de que él [Heidegger] viniese gustoso y de que me maltratara cotidianamente. A veces yo, con cuidado, me defendía, eso también es cierto. Lo que no había notado era que mientras yo me encontraba muy impresionado por todo esto, mis estudiantes estaban furiosos con él.» Gadamer, sin lugar a dudas, tuvo que mediar entre su maestro Heidegger y sus propios alumnos, los cuales, a su vez, defendían a su maestro contra Heidegger.

La otra intervención de Gadamer en esta conversación, intervención mucho más importante, tuvo que ver con Nietzsche y con su estilo de pensamiento abierto y asistemático. Evidentemente, estas observaciones acerca del estilo se mezclaban en Gadamer con reflexiones acerca de la continuación de su propia obra. Gadamer también habló indirectamente de la enfermedad de Nietzsche.

Gadamer: «No se puede encerrar a Nietzsche en un sistema, no se puede hacer eso, pues ésa era su fortaleza, el estar enfermo. Él no necesitaba eso. Precisamente sus poemas tardíos son increíblemente bellos, a pesar de todo. Ahora llego tan lejos que ya no creo que haya abrazado al caballo por compasión»[13].

Yo pregunto: «¿Sino?».

13. Gadamer se refiere aquí a un famoso episodio de la vida de Nietzsche en Turín, en 1888: «Pero el punto álgido fue el episodio de aquel día en el cual Davide Fino vio al profesor en la Via Po entre dos policías, seguidos de un enjambre de personas a su alrededor. Friedrich Nietzsche, pocos minutos antes, había abrazado el cuello de un caballo que tiraba de un carro de alquiler y no quería soltarlo. Había visto de qué manera el cochero castigaba al caballo y sintió un dolor tan descomunal que se vio inducido a demostrarle su afecto al animal». Citado en *Friedrich Nietzsche. Chronik in Bildern und Texten*, ed. de S. Oettermann y R. J. Benders, DTV, München/Wien, 2000, pp. 725 s.

Gadamer: «Sino que ambos son aún niños».

En conexión con el estilo de pensamiento de Nietzsche, genuinamente moderno y fragmentario, Gadamer vuelve una vez más a su propio pensamiento, a la hermenéutica, y se asombra de que a él le haya tocado dar ese paso: «Lo que más me asombra es que ese paso que di con la hermenéutica, que eso me haya sucedido realmente a mí. Me asombra. Porque yo no tenía pensado dar tal paso». Le pregunto acerca de los impulsos más fuertes para encontrar ese camino propio. Gadamer menciona de nuevo a Heidegger, pero a la vez pregunta «si él [el camino] no se aleja de las posibilidades en las cuales él [Heidegger] siempre mora».

El curso de estas ideas conduce a las reflexiones acerca del pensamiento conceptual y sus límites:

Gadamer: «Existen límites del pensamiento conceptual. Ahora considero posible que se pueda pensar de esta manera o de la otra».

Aquí Gadamer piensa, a propósito del pensamiento fragmentario de Nietzsche, en la fragmentación de su propia obra. Cito el siguiente pasaje de la conversación:

Gadamer: «Me pienso siempre así, es mucho más vivo en estos intentos de acuerdo».

Vietta: «Cuando se piensa desde la vida está todo mucho más vivo que cuando se instaura un sistema. Esto interesó a los románticos».

Gadamer: «Sí, mucho».

Vietta: «El fragmento es importante porque constituye un impulso para el pensamiento. En el fragmento la vida se encuentra más viva que cuando se la encierra en un sistema».

Gadamer: «Pero no sé si aún podré producir algo. Algunas cosas están terminadas a medias, pero no sé si aguantaré. Es posible. Para empezar, me asombra el hecho de ser precisamente yo el que haya visto eso. Lo sé en cierto modo..., por ejemplo mi

lectura de Nietzsche. Nunca se me hubiese ocurrido encontrar un sistema allí».

Vietta: «¿Qué es lo que aún le gustaría hacer?».

Gadamer: «Pienso que sería similar..., aunque naturalmente es ir demasiado alto, señor Vietta; en fin, la última fase de Nietzsche».

Vietta: «Sería por tanto un pensamiento del que usted posee una vaga idea como modelo, en formas breves, aforístico, fragmentario, ¿también lírico?».

Gadamer: «Admiro infinitamente lo lírico. Esa última época lírica de Nietzsche es sencillamente maravillosa».

Vietta: «Pero ése no sería su estilo, ¿no?».

Gadamer: «No, realmente no pienso en ello».

Vietta: «Pero ¿la brevedad, la forma abreviada?».

Gadamer: «Sí, sí, claro».

Vietta: «¿Impulsos para pensar, por tanto?».

Gadamer: «Sí».

Vietta: «¿Ningún sistema?».

Gadamer: «No, no, no».

Al final de nuestra conversación, cuando ofrecí enviarle a Gadamer la transcripción de este libro para que la leyera, me sorprendió con la siguiente observación. La cito:

Gadamer: «Para mí es decisivo el hecho de que Hermes nunca haya transmitido una cita».

Vietta: «¿Hermes?».

Gadamer: «Zeus nunca le dijo lo que tenía que decir».

Vietta: «Pero yo intento atenerme a lo que usted ha dicho».

Gadamer: «No, no, no, esto es algo completamente diferente».

Vietta: «Sí, pero ¿qué dice Hermes realmente allí? ¿Dice lo que él piensa o dice otra cosa?».

Gadamer: «Siempre otra cosa, naturalmente».

Vietta: «Pero él viene como mensajero de los dioses, ¿cómo puede hacer algo así?».

Gadamer: «Bueno, porque también sabe que los dioses son, por decirlo así, hombres».

Vietta: «Y de alguna manera tampoco eso es así; él sabe lo que ellos piensan».

Gadamer: «Bueno, en realidad creo que todo esto está bien allí. No, es..., yo tampoco conozco todas las cosas que aún podrán venir».

Éste es el final de nuestra conversación de 15 de diciembre de 2001.

VII. LOS OJOS DE LOS FILÓSOFOS

Cuando en los años sesenta, como estudiante, tuve la posibilidad de visitar a Heidegger, admiraba a menudo sus ojos en silencio. El visitante de su casa en el Rötebuckweg, en Friburgo, se sentaba en el cuarto de trabajo de Heidegger, en un viejo sofá de cuero. Las paredes de madera se habían oscurecido con los años. Heidegger se sentaba en su escritorio. Cuando, temprano en la tarde, la luz del día se hacía más tenue, no encendía inmediatamente la lámpara. La mirada de Heidegger oscilaba con frecuencia meditabunda a través de la ventana, sobre los campos, sobre el borde del bosque que estaba enfrente, y más allá. Los ojos de Heidegger eran cálidos. Cuando los hundía en los ojos del inter-locutor, inclinaba levemente hacia delante la voluminosa cabeza. Su mirada, en ese momento, podía ser penetrante.

Los temas sobre los cuales conversaba con Heidegger en mis tiempos de estudiante rondaban en torno a la situación de la universidad, que Heidegger veía críticamente, y a menudo también en torno a las perspectivas actuales y futuras de una sociedad que Heidegger veía dominada por la técnica, por la imposición [*Gestell*]. Su mirada tenía algo de visionaria. Parecía sondear las perspectivas de futuro de una humanidad crecientemente determinada por la técnica.

Cuando Heidegger hablaba, su mirada a menudo no se dirigía al interlocutor. Su mirada, más bien, se abría a esa amplitud de un espacio espiritual sobre el cual pensaba y desde cuya intuición hablaba. Incluso cuando aclaraba un asunto filosófico, como el de la fenomenología, su mirada no se dirigía tanto al interlocutor como a aquella forma espiritual sobre la cual había puesto los ojos y que pretendía explicar. Con frecuencia la mirada de Heidegger abandonaba el espacio del diálogo y oscilaba en una dimensión espiritual hacia la cual abría el diálogo.

La mirada de Gadamer en la conversación siempre se dirigía al interlocutor. Su mirada permanecía en el espacio en el cual transcurría el diálogo y sobre el interlocutor con quien conversaba. Gadamer también poseía una mirada muy cálida. Cuando miraba fijamente a su interlocutor, entrecerraba a veces el ojo izquierdo. Debido a esto, el ojo derecho se extendía, se hacía más grande, y se dirigía a su interlocutor como un foco que investiga algo. Pero la mayor parte del tiempo los ojos de Gadamer miraban al otro dentro de la cálida presencia del diálogo en común.

Una de las impresiones más bellas de la conversación con Gadamer era su risa. Aparecía con frecuencia cuando en la conversación surgía algún tipo de acuerdo implícito. Cuando ambos habíamos comprendido algo sin hablar mucho de ello. En ese instante cerraba ambos ojos. Su cabeza se inclinaba un poco hacia delante, hacia el interlocutor, y un chispazo juvenil, casi picaresco, cruzaba toda su cara.

Esa risa le rejuvenecía sobremanera. Podía imaginar cómo era el aspecto de Gadamer hace cincuenta años o más. Incluso su juventud aparecía de nuevo en esa cara sonriente. La risa de Gadamer era una de las impresiones más bellas que podía conservar de su persona todo aquel que haya tenido la ocasión de tratar con él.

PRIMERA CONVERSACIÓN

Vietta: Antes que nada, señor Gadamer, deseo agradecerle que podamos tener esta conversación en torno a la temática de «hermenéutica y Modernidad». Pensé que quizás podríamos tratar en primer lugar algunas cuestiones más bien generales acerca de la evaluación filosófica de la Modernidad para luego, en la segunda conversación, detenernos más detalladamente en las cuestiones acerca de la estética moderna.

Gadamer: Sí.

V: En primer lugar entonces una pregunta general sobre la importancia de la Modernidad: ¿es la Modernidad, en su opinión, una época clave tan importante como la Antigüedad, la Edad Media cristiana, el Renacimiento o la Ilustración? ¿Posee la Modernidad como época —si situamos su comienzo aproximadamente en la Revolución Francesa y el comienzo de la estética moderna en el romanticismo temprano— un papel decisivo para Europa y similar al de las épocas nombradas? ¿Es la Modernidad una época clave con un peso comparable a aquéllas?

G: Bueno, a mí me parece que de esta manera usted ya acota el terreno. Desde mi punto de vista volvería a decir: desde que existe la física del Renacimiento reina otro espíritu en todos aquellos ámbitos que antes eran tradiciones cristianas, religiosas y políticas. Se ven transformados por ella.

V: Usted siempre recalcó que Europa ha sido fuertemente influida por la ciencia...

G: ... ésa es precisamente la cuestión. Por supuesto que puede vincularse a Aristóteles con la estructura religiosa y ritual de la Edad Media, pero...

V: ... pero allí existe una gran ruptura que es consecuencia de la matematización de las ciencias. La Antigüedad y la Edad Media no la conocían de esta forma.

G: Sí, ésta hace su ingreso en el mundo europeo sobre todo con Descartes y la fundamentación cartesiana de la ciencia.

V: Ésta es una nueva forma de percepción que no se produce a través de la visión, a través de la percepción directa de los fenómenos, por tanto por medio de la percepción sensible, sino que se lleva a cabo a través de procesos de cálculo. Esto constituye una verdadera ruptura en la tradición científica europea. ¿Piensa usted que es así?

G: En el caso de Heidegger esto significa, claro está, que su mérito propio consistió en devolverle la vitalidad a Aristóteles. A pesar de todo.

V: La *Física* de Aristóteles parecía estar totalmente superada por los desarrollos científicos más nuevos.

G: Precisamente.

V: Pero, a pesar de todo, ¿no es el verdadero vencedor de la Modernidad ese pensamiento al que Heidegger denominó «calculador», esa racionalidad calculadora?

G: Seguro que sí. Pero una vez más no debo callar ante Heidegger una cosa cierta: nunca pensó en los demás. Siempre filosofó a fin de alcanzar su propia tranquilidad en relación al fin, a la muerte, a Dios, etcétera.

V: Pero ¿no era acaso su interlocutor precisamente la

historia del ser, sobre la cual no cesaba de trabajar? Ése era su interlocutor, su gran oponente.

G: No, no; él utilizaba todo eso para dialogar consigo mismo, solamente consigo mismo.

V: Es cierto. Pero Heidegger profundizó mucho en los textos, desde los cuales pronosticó el destino del ser, incluso del futuro. Por lo tanto, se encontraba dentro de una situación de intercambio dialógico, quizás no con el prójimo, pero sí con la tradición del pensar.

G: Sí, pero ese diálogo con el prójimo es precisamente lo originario, como los primeros pensamientos elementales que siempre volvía a formular. Yo le debo a él de forma indirecta el haber encontrado mi camino. O, para decirlo de otra manera, que las cosas hayan resultado de esa forma. Llegué a Friburgo fascinado por esa carta que Heidegger le había escrito a Natorp y que Natorp dejó circular, carta que pasó de mano en mano y que se perdió durante un tiempo porque la gente no la devolvía. Increíble todo eso. Afortunadamente, esa carta volvió a encontrarse bastante más tarde[1].

1. A partir de octubre de 1919 Hans-Georg Gadamer continuó en Marburgo los estudios iniciados en Breslau. Marburgo era en aquel entonces un baluarte del neokantismo. Allí, las relaciones filosóficas más importantes para Gadamer fueron en un primer momento Paul Natorp y Nicolai Hartmann. Entre Natorp y Martin Heidegger, quien enseñaba en Friburgo como asistente de Edmund Husserl, se produjo en 1922 un intercambio epistolar. Natorp tuvo noticia de un trabajo sobre Aristóteles que tenía proyectado Heidegger, y éste le informó detalladamente a una consulta de aquél. Este informe de Heidegger a Natorp, durante mucho tiempo desaparecido y vuelto a encontrar sólo muchos años después, resultó ser el desencadenante de que Natorp gestionara el nombramiento de Heidegger en Marburgo. De la susodicha carta existen dos versiones: una primera, que Heidegger envió a Natorp; y una segunda versión, con leves modificaciones, que Heidegger conservó. El escrito de Heidegger a Natorp fue editado por Gadamer en el *Dilthey Jahrbuch*, vol. 6, 1989, pp. 228 ss. Heidegger desarrolla allí la tesis de que una apropiación producti-

V: Es extraño que Heidegger, tan centrado en sí mismo, haya ejercido sin embargo con esa postura una fascinación tan grande.

G: Increíble. No es que quiera restarle mérito. Lo que digo es que me mostró el camino de forma más fuerte por medio de su pensamiento que a través de sus inquietudes propias. Creo que en Heidegger estaba la inquietud de un niño educado dentro de un catolicismo muy estricto, un niño que tuvo que reprimir muchas dudas por esa educación católica. Entretanto me he enterado de que el padre de Heidegger, en sus paseos, hablaba mucho de filosofía con su hijo. Esto es algo que ignoré durante mucho tiempo. Jamás me lo contó.

V: Nunca oí eso de él.

G: El padre nunca aparecía en sus relatos.

V: A la madre la menciona a veces, al padre apenas, usted está en lo cierto. Dentro de este contexto tengo una pregunta acerca de *Ser y tiempo*. Se trata del análisis de la angustia. Queda claro que en *Ser y tiempo* la angustia es un estado de ánimo básico del *Dasein*. Éste se encuentra determinado por la ignorancia del «ante-qué» de esa angustia[2]. En realidad es una estructura similar a la de Kafka. Sus

va de la historia del Occidente cristiano debe incluir una lectura distinta de Aristóteles, y por tanto también debe tornarse fructífera para el presente la antropología de Aristóteles. Gadamer, por su parte, recalca: «Este texto se transformó para mí en una verdadera inspiración. Debido a eso mi camino me condujo a Friburgo» (p. 229). En 1923, cuando se marcha a estudiar a Friburgo, Natorp le entrega a Gadamer una carta de recomendación para Heidegger. [Cf. M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. —Informe Natorp—*, ed. y trad. de J. Adrián Escudero, Trotta, Madrid, 2002.]

2. Se trata del § 40 de *Ser y tiempo* de Heidegger: «El ante-qué de la angustia se caracteriza por el hecho de que lo amenazante no está *en ninguna parte*» (M. Heidegger, *Ser y tiempo*, trad., pról. y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Trotta, Madrid, 2003, p. 208).

novelas también se encuentran impregnadas por la angustia, pero no se sabe de dónde proviene. Esto tiene mucho que ver con experiencias del siglo XX, incluso con experiencias políticas.

G: Sí, sí.

V: ¿No es *Ser y tiempo*, en mayor medida de lo que creía Heidegger, una descripción existencial de la estructura de experiencias del siglo XX y, por tanto, de la Modernidad?

G: Bueno, ésa es una pregunta interesante. Pensándolo bien se puede anudar todo al concepto de «hermenéutica de la facticidad» que él utiliza[3]. Según mi percepción, es una expresión muy llamativa ésa de «facticidad». En esto no estoy de acuerdo. Pienso que creyó tener más fuerzas de las que tenía en realidad.

V: Puede ser.

G: No es solamente que pueda ser; yo parto de esa base. La utiliza de antemano sin percatarse de ello. Me refiero a esa hermenéutica de la facticidad; y cuando comprobé qué temprano aparece eso en él me quedé perplejo: ¿cómo llega a eso de la «facticidad»? Heidegger ya había intuido que si se ocupaba del lenguaje habría de intervenir inmediatamente toda la tradición de la filosofía del lenguaje.

V: Y en aquel entonces él no tenía demasiado presente esa tradición. La filosofía del lenguaje no estaba tan presente en la filosofía de la época. Aunque, naturalmente, existía Humboldt[4].

3. Heidegger ya había impartido en 1923 una lección magistral con el título «Hermenéutica de la facticidad» [M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. de J. Aspiunza, Alianza, Madrid, 2000].

4. En este lugar deseo mencionar con gratitud el hecho de que en el semestre de verano de 1965, en Friburgo, Heidegger me regaló el volumen de W. von Humboldt *Acerca de la diversidad de estructuras del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad* (Berlin, 1836); reimpr. facs., Berlin, 1935.

G: Claro, pero ése era el adversario permanente.

V: ¿Heidegger dejó acaso conscientemente fuera de *Ser y tiempo* esas cuestiones de hermenéutica histórica?

G: ¡Sí, claro, claro! Y en lugar de eso introdujo cuidadosamente un concepto que lo abarca todo, la facticidad del *Dasein*[5]. ¿Lo recuerda usted?

V: Sí.

G: La posibilidad del Dasein es su «facticidad». Por tanto algo está fácticamente ahí.

V: Pero ¿esa facticidad no implica también su existencia real en el siglo XX y muy concretamente en los años veinte? ¿No se introducen en el análisis existencial con este planteamiento más cuestiones históricas y de época de lo que Heidegger era consciente?

G: Sí. Aunque también existen en su obra los pronósticos más sorprendentes. No puedo compararme con él. Poseía una fuerza de pensamiento tan superior... Naturalmente, con todos los peligros que una fuerza de esa especie conlleva.

V: Sí.

G: Quizás el apoyo de personas con una fuerza de pensamiento menos avasallante pueda ser un poco más beneficioso.

V: Puede ser.

G: También tengo la sensación de que aprendí algunas cosas con él, pero aprendí más de lo que él quería enseñar. Recuerdo el seminario de Friburgo que Heidegger dictaba

5. Cf. *Ser y tiempo*, § 12. Allí se lee: «El carácter fáctico del *factum* Dasein, que es la forma que cobra cada vez todo Dasein, es lo que llamamos *facticidad* del Dasein» (M. Heidegger, *Ser y tiempo*, cit., p. 82).

sobre la *Ética nicomaquea*[6]. Al principio no fui consciente de ello, pero ¡sí, sí, ése era mi tema! Aquello se transformó inmediatamente en mi tema y eso fue así durante todo el tiempo que habría de venir. No, para mí se trataba de algo distinto que para Heidegger, quien luchó parte de su vida contra la propia incredulidad. Para mí se trataba del hombre que comprende al otro. Esta cuestión podría haberse transformado también para él en algo de gran importancia. Si Heidegger hubiese sabido más griego, yo podría haber arrancado allí mismo.

V: Pero es bueno que él le dejase un campo que usted pudiese cultivar. Es llamativo que tanto usted como él hayan realizado una valoración interesante del futuro y casi opuesta.

G: Sí.

V: Me parece que Heidegger comprendió hacia 1934-1935 que su juicio sobre el Tercer Reich había sido un inmenso error. Precisamente con el Tercer Reich reconoció que el nihilismo es un fenómeno histórico. Con la visión de Nietzsche tuvo ante los ojos el modelo histórico para una política del poder, la cual sólo desea poder por el poder mismo. Después de la guerra tampoco abandonó la visión de una época histórica bajo el dictado de la voluntad de poder, sino que colocó a toda la civilización occidental bajo ese concepto. Incluso hasta llegó a agudizar su crítica: «domina la aprehensión», se dice allí sobre el estado del ser en la civilización moderna[7].

6. En el semestre de verano de 1923 Heidegger dictó en Friburgo un seminario sobre la *Ética nicomaquea* de Aristóteles.

7. Véase la conferencia de Heidegger «La época de la imagen del mundo», en *Caminos de bosque*, suplemento 9 [trad. de H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 1998, pp. 75-109]. Allí se lee: «Ya no reina el elemento presente, sino que domina la aprehensión». En la versión original de la conferencia de 1938 con el título «Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik» [La fundamentación de la ima-

G: ¡Véase Nietzsche!

V: ¡Véase Nietzsche! En su caso la mirada sobre el mundo es, en última instancia, más optimista. Usted también vivió bajo dos sistemas totalitarios, pero en su caso no existe una utopía negra como en Heidegger. ¿Es esto correcto?

G: Heidegger hizo algo con Nietzsche que no es justo.

V: ¿Sí?

G: ¿Por qué escribió Nietzsche el cuarto libro? Él *dio* una respuesta a eso.

V: El cuarto libro...

G: ... del *Zaratustra*.

V: En sus lecciones sobre Nietzsche a partir de 1936 Heidegger se atuvo más al concepto de nihilismo.

G: Sí, y al de poder.

V: Por ejemplo en su lección «La voluntad de poder como arte».

G: Pero ese pensamiento sobre el poder desaparece totalmente si se lee el cuarto libro del *Zaratustra*.

V: Sí, eso es cierto. «El mundo es perfecto», se dice allí en un momento[8]. Pero Heidegger en realidad utilizó el concepto de nihilismo de Nietzsche para comprender mejor su propia época y, más allá de eso, el mundo en que vivimos.

G: ¡Sí, claro! Mundo cuyo lado negativo juega un gran

gen del mundo moderna por la metafísica] todavía no se encuentra esta formulación. Cf. también S. Vietta, *Heideggers Kritik des Nationalsozialismus und der Technik*, Niemeyer, Tübingen, 1989, p. 37.

8. La frase se encuentra en la sección «Mediodía» de la cuarta y última parte de *Así habló Zaratustra*.

papel, sin duda. Él también poseía naturalmente un orgullo muy grande. Se necesita ese orgullo cuando el mundo que nos rodea es tan confusamente ruidoso.

V: Y un poco de valor, cuando declara públicamente en 1940 que lo que vivimos en este momento es el nihilismo como proceso histórico. Eso fue valiente. Pues los nazis no hubiesen escuchado algo así con agrado si lo hubiesen comprendido. Pero no comprendieron lo que él dijo.

G: Claro, ahí él comenzó lentamente a comprender.

V: Ahí él comprendió, sí.

G: La ruptura con el régimen nacionalsocialista comenzó en verdad con su primera visita a Karlsruhe. Cuando vio allí a los nuevos funcionarios. Era muchísimo peor de todo lo que podría haber imaginado. Desde ese instante se percató de que no iba a ninguna parte con su rectorado[9].

V: Eso fue...

G: ... en 1933.

V: ¿O sea que poco después de la toma de posesión del rectorado vino la desilusión?

G: ¡Sus primeras experiencias en Karlsruhe como rector! Alguien tenía que tratar con aquellos tipos.

V: Yo tiendo a creer lo mismo, que Heidegger cayó de manera ingenua en ese compromiso político. Inmediata-

9. La fecha a la que Gadamer hace referencia aquí no puede averiguarse con exactitud. Es conocido el hecho de que Heidegger fue nombrado rector de la Universidad de Friburgo el 21 de abril de 1933. Pronunció su discurso inaugural el 27 de mayo. Ya el 1 de junio de 1933 tuvo lugar en Karlsruhe un encuentro de altos funcionarios convocado por el jefe zonal Robert Wagner. Es posible que Heidegger haya participado en el mismo. Cf. para esto M. Ruck, *Korpsgeist und Staatsbewusstsein. Beamte im deutschen Südwesten 1928 bis 1972*, Oldenbourg, München, 1996, p. 125. Heidegger, sin embargo, no aparece nombrado en este contexto.

mente antes de la toma de posesión del rectorado él tuvo un semestre libre. Y ese semestre se lo pasó todo el tiempo en la cabaña de Todtnauberg. En la cabaña y en la soledad campestre pudo entregarse a algunos pensamientos utópicos. En ese sentido no sabía a lo que se estaba entregando, políticamente. Todos se asombran mucho de su decisión. Los que le conocían dijeron siempre que era alguien que antes no se había ocupado demasiado de cuestiones políticas.

G: Sin lugar a dudas.

V: Y de pronto estaba allí, en la primera fila. Sólo podía salir mal.

G: Su inteligente mujer le dijo: «Pero, Martin, no puedes hacer eso».

V: ¿Eso dijo la señora Elfride?

G: Tenía toda la razón.

V: Le conocía bien.

G: Pues ni siquiera sabía resolver las cuestiones más básicas. Creía que sólo era cuestión de despachar algo, de firmar algo que había leído. Un rector no puede hacer eso.

V: Eso es cierto. ¿Puedo volver a la pregunta acerca de la racionalidad técnica? En este momento el mundo se encuentra un tanto sorprendido por las posibilidades técnico-biológicas. Están tratando de localizar el gen de la edad. Aparentemente estaría localizado en el cuarto cromosoma[10]. Tenemos aquí por lo tanto las posibles manipulaciones de nuestra constitución humana, las cuales pueden realizarse en breve por medio de la biología.

10. En el año 2001 el FAZ [*Frankfurter Allgemeine Zeitung*] había realizado una serie de informes acerca de la posibilidad de un alargamiento de la vida por medio (entre otras cosas) de una reprogramación genética. Cf. las ediciones de 21 de abril, 4 de mayo, 18 de mayo, 11 de junio y 2 de julio.

G: Eso es asombroso.

V: Es asombroso, sí. Por otro lado quisiera señalar que no lo encuentro tan sorprendente si se piensa que ya la medicina de la Ilustración temprana, que ya Descartes, habían planeado esto con exactitud. Eliminación de las enfermedades, alargamiento de la vida —éstos son los puntos programáticos en la sexta parte del *Discurso del método*—[11]. En aquel entonces aún era una utopía. Pero ahora está aquí. Se hace en un instante. ¿No constituye algo así una perspectiva productiva y prometedora para la humanidad?

G: Eso habrá que verlo. Todavía no conocemos a ciencia cierta la capacidad de destrucción de las grandes potencias.

V: Ese potencial de destrucción parece que en este momento se encuentra un poco más controlado. Pero esa modificación de lo humano por el hombre mismo, la intervención en la biología humana, acaso sea la transformación más inquietante que se abre paso en la historia actual. Puede que sea fabuloso: todos los hombres, por tanto también todos los alemanes, vivirán cien años, y un filósofo sabio acaso llegue a alcanzar en el futuro los ciento cincuenta o doscientos años. ¿No es esto una perspectiva positiva?

G: No lo creo. No lo creo en absoluto. Seguro que constituye un logro importante de la medicina y digno de admi-

11. Se trata del famoso pasaje en el que Descartes declara a los hombres «señores y propietarios de la naturaleza»; es dentro de este contexto donde llega a hablar de las perspectivas de la medicina del futuro. Descartes escribe en 1637 que, en lo que concierne a la medicina, posee la certeza de que «lo que se sabe es una cosa insignificante comparada con lo que queda por saber, y que podríamos librarnos de infinitud de enfermedades y hasta del debilitamiento de la vejez, si se tuviera un exacto conocimiento de sus causas y de los remedios de que nos ha provisto la naturaleza» (R. Descartes, *Discurso del método*, sexta parte, trad. de M. Machado, Porrúa, México, 1972, pp. 33-34).

ración. Pero no creo en ello. No sé. Supongamos que sea totalmente cierto que alcancemos efectivamente una manipulación científica de la muerte. Por supuesto que es inquietante. Pero ignoro cómo están las cosas con respecto a esto. Debo decir que creo que la vida recibe algunos aspectos específicos de parte de la naturaleza. Entre ellos la madre.

V: La relación madre-hijo se ve fuertemente modificada por medio de la fecundación *in vitro*. La naturaleza se ve en general transformada por medio de una fuerte construcción sintética de los procesos biológicos.

G: Toda la vida en el seno de las familias, ¿podrán resistirlo las familias? Ahora conozco un poco América. En los veinte años posteriores a mi jubilación viajé mucho a pesar de todo. Fueron mis años pobres. Nuestro nivel de vida era en aquel entonces muy bajo. La cultura europea no podía viajar.

V: Eso fue así durante mucho tiempo. Por eso usted sólo pudo viajar realmente en los años cincuenta.

G: Por supuesto. Algo así resultó posible sólo cuando se superó esa fase. En realidad empecé a viajar después de los años sesenta.

V: Sí, nos encontramos varias veces en el tren, también aquella vez en que le invité para la conferencia en Mannheim. Aún lo recuerdo, usted regresaba de Polonia[12].

G: Ah sí.

V: ¿Pero qué nos aporta América a la cuestión del alargamiento de la vida? ¿Se recibe desde allá otra perspec-

12. En el año 1982 invité a Hans-Georg Gadamer a la Universidad de Mannheim para que dictase una conferencia sobre cuestiones fundamentales de la hermenéutica. En ese año Gadamer volvió a viajar por primera vez después de la guerra a su ciudad natal de Breslau.

tiva sobre el tema de que el hombre podrá alargar su vida hasta los 150 años, quizás hasta los 200?

G: Esto posee, naturalmente, una enorme fascinación y también nos asusta el hecho de que la muerte deje de ser incomprensible y de que se la pueda medir y predecir con exactitud.

V: Que se la pueda calcular.

G: Aquí siempre recuerdo a Esquilo. Cuando describe lo que Prometeo les trajo a los hombres. Durante largo tiempo la vida de los hombres transcurrió de forma monótona. Sólo cuando él les trajo la memoria se transformaron en hombres activos y esperanzados[13]. Por tanto este lado del asunto me parece en todo caso el más importante. Cuando contemplo América en su totalidad veo que la debilidad de la familia es algo originario debido a la fuerza descomunal del trabajo y a la síntesis de la historia europea que se produjo por la inmigración. No se puede ser ciego, sin Irlanda no me puedo ni imaginar el gran éxito de América. Mire los nombres.

V: Desde Irlanda emigraron muchos hacia América en barco, muchos debido a la pobreza.

G: Sí.

V: Pero volvamos al tema del alargamiento de la vida: si realmente se logra un alargamiento de la vida hasta los 200 años, ¿habrán de transformarse radicalmente las formas

13. Se trata de la tragedia *Prometheus desmotes* [Prometeo encadenado], en la cual Prometeo, arrojado y encadenado por Zeus a las rocas, se jacta de haber traído a los hombres «la memoria / la mitólogica nodriza de todas las artes». Cf. sobre esto H.-G. Gadamer, *Prometheus und die Tragödie der Kultur*, en *Gesammelte Werke*, cit., vol. 9, pp. 150 ss. Aquí se trata de una conferencia pronunciada en 1944 en Dresde ante la Dante-Gesellschaft, la cual se publicó por primera vez en 1946 en *Die Wandlung 1*, aunque con leves modificaciones.

básicas de la comprensión humana, los parámetros básicos de la hermenéutica, o incluso llegar a ser derogados? ¿Qué consecuencias tendría en realidad para la hermenéutica?

G: Me temo que en primer lugar tendría una consecuencia sociológica. Esto es, va a resultar caro.

V: Eso es cierto. Los ancianos generan costos. Quizás surja con mayor fuerza que hasta ahora una sociedad de clases distinta a la de los siglos XIX y XX.

G: Sí.

V: Aquellos que puedan costeárselo...

G: ... capitalistas...

V: ... una clase de ancianos capitalista, y otros que tienen que morir más temprano por no poder pagar.

G: Sí.

V: Hasta ahora la muerte siempre igualaba a todos, pero podría ser que por medio de esta nueva biología aparezca una desigualdad radical en el mundo.

G: Sí. Pero probablemente nunca se llegue a eso.

V: ¿No lo cree?

G: No, no.

V: Pensándolo bien, la vida ya se ha modificado fuertemente. Resulta alargada por la medicina, una medicina de prótesis que aún es relativamente inofensiva en comparación con lo que planea la nueva biomedicina. Pero en última instancia el alargamiento de la vida es ya un hecho hoy. La gente en los países ricos alcanza una edad media más avanzada.

G: No, me cuesta creer en ello. Yo lo diría de la siguiente manera: la finitud no desaparece por medio del alargamiento de la vida.

V: Creo que eso es cierto, muy cierto. Quizás se aplace un poco la muerte, pero sigue estando fundamentalmente allí, como límite.

G: No, eso no cambia radicalmente las cosas.

V: Quizás ese alargamiento de la vida llegue incluso a traer más aburrimiento, sobre todo cuando la vejez se hace tan larga.

G: Claro que sí. Posiblemente eso ya sea hoy así. Se puede experimentar. La productividad en la vejez dentro de esas instituciones, que ya existen, tiene algo muy peligroso.

V: A propósito, esto me lleva a un problema que veo en la filología germánica. En realidad constituye un escándalo que en los años 70 se proveyeran de un golpe todos los puestos en las escuelas y universidades y que ahora, en este momento, ocupe los puestos *una* generación, todos con canas como yo. En definitiva, una generación ocupó todos los puestos y los sigue bloqueando hoy en día.

G: Existe una situación difícil para la generación actual, eso sí hay que admitirlo. Y se comenzará a ver lo que ya ahora estamos viendo, que la industria intenta naturalmente hacer sus adquisiciones tempranamente.

V: A las personas que son buenas intentan contratarlas de forma temprana. Pues de un momento a otro se va a necesitar mucho personal de recambio, y entonces de nuevo estará todo bloqueado durante treinta años.

Pero me gustaría formular otra pregunta. Hasta aproximadamente 1800 existió una estrecha unión entre la filosofía y las ciencias naturales. En Leibniz esta unión es muy fuerte, incluso en Kant se sigue dando.

G: Por supuesto.

V: Y luego se separan los caminos entre la filosofía y

las ciencias naturales. ¿Piensa que sería bueno que hubiese nuevamente un acercamiento entre las ciencias, es decir, que un biólogo haya leído también a Gadamer y Heidegger y, a la inversa, que un filósofo entendiese algo de biología y economía, por poner dos ejemplos? ¿Sería deseable un acercamiento más fuerte entre las dos culturas?

G: Pues claro. Lo considero muy importante. Es una posibilidad muy buena. Yo no me atrevería a decir que por esto se puedan olvidar los orígenes, y siempre va a ser difícil aprender griego.

V: Pero también exige un enorme esfuerzo del espíritu familiarizarse con la biología. Probablemente sea igual de dificultoso. Y quizás sea éste el problema. La teoría de los sistemas es un bosquejo teórico que une diferentes campos científicos. En este contexto desearía hacerle otra pregunta. Usted me contó una vez que quería encontrarse con Niklas Luhmann en Italia. Lamentablemente el encuentro no se produjo. ¿Qué hubiera objetado en realidad contra Luhmann y su teoría de los sistemas? ¿Qué le hubiese preguntado si lo hubiese encontrado?

G: En una ocasión nos encontramos[14].

V: Lamentablemente no estuve presente.

G: En el debate me sorprendió mucho lo poco que se pudo defender contra mí.

V: ¿Ah sí?

14. Este encuentro entre Niklas Luhmann y Hans-Georg Gadamer tuvo lugar dentro del marco de una jornada de la Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung [Academia alemana de lengua y poesía] en la primavera de 1979 en Wolfenbüttel. Gadamer respondió en esa ocasión con un discurso improvisado a la conferencia de Luhmann «Unverständliche Wissenschaft. Probleme einer theorie-eigenen Sprache» [La ciencia incomprensible. Problemas de un lenguaje propio de la teoría]. Cf. M. Assmann y H. Heckmann (eds.), *Zwischen Kritik und Zuversicht. 50 Jahre Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung*, Wallstein, Göttingen, 1999.

V: ¿Cuál fue su objeción principal contra él o cuál fue su pregunta central?

G: Bueno, siempre la misma. Que la vida en común también exige formas. Que esas formas no son únicamente teóricas. No se lo puedo decir con exactitud, sólo después me enteré de que la conversación no había sido grabada. Reconozco que a veces, en ocasiones de ese tipo, tengo buenas ideas.

V: Eso es lo bello del diálogo. Eso también se puede aprender con usted.

G: Sí, sí. Y así fue también con Luhmann. No nos gritamos por ello. Yo lo apreciaba mucho.

V: Pero ¿cómo es eso de la hermenéutica y la teoría de los sistemas? ¿No es el pensamiento de los sistemas una especie de solipsismo radical? En última instancia no es posible salir de allí.

G: Creo que se podía, o se pudo, escuchar muchas cosas inteligentes de su parte[15]. Pero las fuerzas que imagina la razón se las domina mejor con ironía, como hizo Platón. Porque ¿usted no creerá sinceramente que Luhmann sostenía todas esas cosas en serio?

V: Sí, era algo astuto, puede ser. Un buen ejemplo de esto es su libro *El amor como pasión*[16]. Escribió sobre todos los temas. Y este libro también es muy irónico, es cierto. Igualmente creo que ese pensamiento de los sistemas posee algo de carcelario, como también, por lo demás, la filosofía racionalista radical. Una vez que se está dentro ya no hay manera de salir del sistema.

15. Niklas Luhmann murió el 6 de noviembre de 1998.
16. N. Luhmann, *El amor como pasión: la codificación de la intimidad*, Península, Barcelona, 1985.

G: Sí, seguramente es así. Yo estoy, es decir, mi generación está en este punto muy determinada por Weber.

V: ¿Max Weber?

G: Max Weber.

V: Sí, fue una cabeza grandiosa e íntegra.

G: Eso fue lo que realmente nos empujó al pensamiento. Cuando éramos jóvenes estudiantes de filosofía nos interesamos mucho por Max Weber. Creo que Heidegger también.

V: A propósito: una vez le hablé a Heidegger de Max Weber. Pues su crítica del pensamiento calculador posee una orientación similar a la descripción de la racionalidad occidental en Max Weber, quien en realidad fue el primero en exponer este gran tema de esa manera. Heidegger me dijo que no había partido de allí. Pero quizás estuviese de todas maneras presente. Georg Lukács también lo tomó en su libro *Historia y conciencia de clase*, y por supuesto también Horkheimer y Adorno[17]. Toda la crítica de la razón y de la racionalidad del siglo XX se orienta, en última instancia, según ese concepto weberiano de racionalidad. Usted tomó tempranamente esos estudios de sociología de

17. Una fuente que Heidegger tuvo para el conocimiento de Max Weber fue Karl Löwith: «Siendo profesor agregado, Heidegger recibió, apenas finalizada la primera guerra mundial, a su primer discípulo académico destacado: Karl Löwith llegó desde Múnich y pudo informar de las famosas conferencias de Max Weber» (cf. O. Pöggeler, *Friedrich Nietzsche und Martin Heidegger*, Bonn, 2002, p. 9). La influencia de Max Weber sobre Georg Lukács, quien conocía a Weber desde las épocas de estudiante en Heidelberg, se encuentra especialmente documentada en el capítulo «El fenómeno de la cosificación», en *Historia y conciencia de clase. Estudios sobre dialéctica marxista* (1922). Max Horkheimer y Theodor W. Adorno en su *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* (1947) parten del concepto de racionalidad de Max Weber, especialmente en el capítulo «Concepto de ilustración» [introd. y trad. de J. J. Sánchez, Trotta, Madrid, ^{6}2004, pp. 59-95].

la religión de Weber en donde están expuestos esos pensamientos, ¿no es así?

G: Sí. Eso fue una generación posterior a la primera guerra mundial.

V: De Max Weber se puede aprender naturalmente esa sensatez y el hecho de que las esperanzas de nuevas mitologías ya no tienen en realidad sitio dentro de la era moderna. A todas esas nostalgias mitopoéticas de los modernos Max Weber opuso un claro dictamen: se ha terminado.

G: Por supuesto. Sin embargo, no en vano se calla sobre el motivo de su muerte. Me refiero a lo que sucedió allí.

V: ¿Qué quiere decir?

G: Su familia. Alguna especie de desajuste. Lo que haya sucedido no es asunto mío, pero de alguna forma es evidente que Weber vivió contra su propia moral y que sufrió por ello[18]. A mí me sigue interesando mucho Max Weber como persona. Porque Max Weber fue un autor importante para aquella juventud desengañada a la que, por así decirlo, se le tornaban ridículas las últimas grietas de mitología en medio de la técnica moderna. A propósito de esto, recuerdo con claridad el círculo de Grassi en Fráncfort.

18. La concepción que de la mujer tenía Max Weber, nacido en 1864 en Erfurt, estaba fuertemente influida por su madre Helene Weber, una mujer entusiasta y religiosa. Max Weber, que trabajaba con mucho estrés, fue nombrado ya en 1897 profesor de Economía y Finanzas en la Universidad de Heidelberg. Además de su «matrimonio de trabajo» sin hijos con Marianne, Weber ya había entablado en Heidelberg intensas relaciones eróticas con Else Jaffé, y más tarde también con la pianista suiza Mina Tobler. Ambas amantes estuvieron junto a él en su muerte, el 14 de junio de 1920. Teóricamente, sin embargo, Max Weber había defendido la tesis de que «la ascesis racional e intramundana» solamente podía aceptar «el matrimonio racionalmente reglamentado». Otra de las experiencias trágicas de Max Weber fue el suicidio de su hermana Lilli Schäfer el 7 de abril de 1920, poco antes de su propia muerte.

V: Ah, ¿Ernesto Grassi?

G: Él era el portavoz o el organizador de ese círculo, y de pronto me enviaron allá. A pesar de que yo era entonces un polluelo. Sí, allí escuché por primera vez la palabra «fenomenología».

V: ¿Ah sí? ¿Y el círculo tenía algo que ver con Max Weber?

G: En aquel entonces Max Weber hacía tiempo que ya no estaba en Heidelberg. Estaba en Múnich y le iba mejor[19].

V: En lo que se refiere a las cuestiones personales, la relación de Max Weber con las mujeres era extremadamente problemática. Pero tenía una gran moralidad. El siglo XX se podría haber ahorrado muchas cosas si hubiese permanecido vigente algo de esa moralidad weberiana, esa moralidad lúcida.

G: Bueno, pero si usted piensa en Jaspers le entran las dudas. No funciona tanta moralidad. Sobre todo hay que poseer la disposición para dialogar con otros. No ayuda en absoluto, no avanzamos de esa forma. Hay que conducir a las personas hasta sus propias preguntas. Yo no puedo confrontar a las personas con mis preguntas.

19. En junio de 1919 Max Weber se trasladó a Múnich. En abril de 1919 Hans-Georg Gadamer había obtenido su nombramiento en la Universidad de Marburgo y el 1 de octubre de 1919 la familia se mudó a esa ciudad. El encuentro con aquel círculo filosófico en donde Gadamer escuchó por primera vez el concepto de «fenomenología», concepto que desde las *Investigaciones lógicas* (1900) de Edmund Husserl se transformó en una noción central de la filosofía contemporánea, debe de haber ocurrido hacia 1920. Por supuesto que también el maestro académico de Marburgo Nicolai Hartmann fue quien hizo que profundizara ese interés por la fenomenología y quien dio a Gadamer los consejos correspondientes para sus estudios de filosofía e historia del arte en el semestre de verano de 1921 en Múnich.

V: ... aplastarlas con ellas. ¿Usted tiene que encontrar sus propias preguntas?

G: Sí. Aprender a preguntar es la tarea de la filosofía. Y efectivamente poseo una gran admiración por la fuerza de un hombre como Max Weber, cuando un gran conocedor como él hace suya una lengua extranjera como si fuese la propia. Aprendió chino en el transcurso de unas pocas semanas.

V: Es increíble, eso no lo sabía. Es una capacidad asombrosa ese poder para apropiarse de algo con tanta presteza.

G: De todo, de absolutamente todo.

V: Lo que quise decir es que Max Weber es también un buen ejemplo de un estilo de pensamiento interdisciplinar basado en la filosofía, las ciencias económicas, la teología y el conocimiento de lenguas. Pero claro que tiene algo de asombroso eso que usted refiere.

G: También algo trágico. Uno de mis compañeros de estudios, que lo admiraba mucho, sabía más sobre esto. Y lo que contaba a veces resultaba bastante siniestro.

V: Claro, incluso esa asombrosa capacidad para apropiarse rápidamente de algo. Para nuestra cultura el chino constituye un obstáculo casi insalvable. Otto Friedrich Bollnow confesó una vez que había fracasado en el intento[20]. Deseaba aprender chino y jamás lo consiguió. Y Max Weber, por lo visto, lo pudo dominar con mucha facilidad.

G: Max Weber no veía en absoluto ese tipo de cosas como obstáculos.

V: Es verdaderamente increíble. Pero retornemos a la importancia de la pregunta en filosofía. Usted dijo hace un

20. Otto Friedrich Bollnow enseñó filosofía y pedagogía desde 1953 hasta 1970 en la Universidad de Tubinga. Bollnow murió el 7 de febrero de 1991 en Tubinga.

instante que la pregunta acaso sea lo más importante en filosofía. Ese pensamiento que hace preguntas es en realidad diferente al que afirma algo, ¿no?

G: En efecto.

V: ¿Es casi el contramodelo del pensamiento tético?

G: Pues claro. Por eso siempre me asombré de que mi libro tuviese una resonancia internacional tan grande.

V: Otra vez la pregunta acerca de la pregunta: pensamiento que interroga y pensamiento que afirma algo, ¿es cierto que el idealismo, el idealismo alemán, sea en esencia un pensamiento que afirma algo?

G: Sí, por supuesto que la concepción de la ciencia ante la cual intentó inclinarse el idealismo es de este tipo. Sin lugar a dudas.

V: En la *Doctrina de la ciencia* de Fichte el «poner» es uno de los conceptos centrales: el yo se pone a sí mismo, se pone de forma absoluta, el yo que se pone de forma absoluta[21].

G: Precisamente. Por eso la hermenéutica se volvió tan revolucionaria. No había pensado en absoluto en ello. Había pensado más bien en Heidegger con su biografía, con su lucha vital...

V: ¿Lucha vital?

G: Lucha vital está bien dicho...

V: Sí, es un concepto acertado.

G: ... lucha que lo condujo en un primer momento hacia los curas católicos... usted seguramente conoce la bella anécdota de cómo Heidegger cuando era alumno leía a escondidas...

21. J. G. Fichte, *Doctrina de la ciencia* (1794), Primer principio incondicional: «El yo pone originariamente su propio ser».

V: ... a Kant, la *Crítica de la razón pura*, sí, conozco la anécdota. Gröber, sacerdote y posterior arzobispo de Friburgo, le descubrió y no le castigó. Creo que son escasos los maestros que podrían descubrir a un alumno así.

G: Exacto. Y también los maestros que muestran tanta comprensión como él hizo.

V: El Heidegger posterior a la «vuelta» (*Kehre*) recalca de manera muy intensa la importancia del preguntar[22].

G: Muy intensa. Cada uno es justamente sólo una parte. Además estoy convencido de que si Heidegger hubiese comprendido a Platón y la lengua griega tanto como yo, entonces —en su fase tardía aun así se acercó bastante—, pero se habría acercado más todavía...

V: ... ¿se habría acercado aún más a un pensamiento hermenéutico? Sin embargo, yo recuerdo una observación de Heidegger en Friburgo, allí dijo una vez: «En Heidelberg está Gadamer y cree poder solucionar todo con la hermenéutica». Así habló Heidegger.

G: Sí, conozco el dictamen, aunque no fue así, de forma literal. ¿Usted mismo escuchó eso?

V: Yo mismo lo escuché.

G: No lo conocía de forma tan literal. Conozco numerosas cartas a Pöggeler en las cuales aparece, siempre se lo cita[23].

22. Con el concepto de «vuelta» (*Kehre*) se hace referencia a ese cambio de paradigma en el pensamiento que Heidegger llevó a cabo poco tiempo después de *Ser y tiempo*: abandono de un esbozo del ser que estuviese relacionado con la existencia humana y sus logros, para dirigirse a una forma de pensamiento que guarde al ser, que lo rememore y que también lo cuestione.

23. Cf. O. Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Alber, Freiburg/München, 1983, pp. 395 s. El intercambio epistolar entre Heidegger y Otto Pöggeler se encuentra actualmente [2002] en preparación para la imprenta.

V: Sí, ésta es una cita literal.

G: ¿Puede repetirlo?

V: Dijo: «En Heidelberg está Gadamer y cree poder solucionar todo con la hermenéutica».

G: Ahí volvió naturalmente una vez más a adelgazar demasiado la hermenéutica de la facticidad. No, no. Nunca, cuando se dice algo a alguien, es ese algo ya lo último y definitivo que se quería decir. Así no son las cosas. En general siempre nos quedamos por detrás, y esto es la hermenéutica. Esto no es un juicio negativo, sino positivo. A propósito, ¿ha visto el último libro de Grondin?

V: No he visto aún su último libro. Por supuesto que he leído su biografía de Gadamer[24].

G: Un libro totalmente nuevo. *Von Heidegger zu Gadamer* [De Heidegger a Gadamer][25]. Como todos los libros de Grondin posee un trabajo minucioso y totalmente perspicaz. Pero no se experimenta la sensación de que se haya acertado con mi propio estilo. Con mi propio estilo espero yo, por encima de todo, despertar preguntas en los demás.

V: En su biografía de Gadamer, Grondin describe de forma muy sensible las transiciones desde *Ser y tiempo* hasta la hermenéutica, de qué manera a partir del existencial de la comprensión en *Ser y tiempo* no podía más que brotar de forma casi natural la hermenéutica.

G: Allí hay cosas que en aquel entonces ni siquiera intuía. Una carta de Heidegger a alguien. Heidegger fue

24. J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, Herder, Barcelona, 2000. En este contexto también remito al escrito autobiográfico de Gadamer *Mis años de aprendizaje* (Herder, Barcelona, 1997).

25. J. Grondin, *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, Wissenschafliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2001.

con respecto a mi persona, y debo agradecérselo mucho, tremendamente exigente.

V: ¿Usted se refiere a aquella carta en la cual le exige más dureza consigo mismo[26]?

G: Heidegger era tremendamente exigente. Esa exigencia fue la que me hizo decir: «solamente con mi filosofía no alcanza». Y entonces me hice filólogo clásico. Porque extraje las consecuencias de ello. Y luego tuvo que hacerse cargo de mi examen final, mi examen final de filología clásica con Paul Friedländer, que era mi maestro, y esto después de dos años y medio. En el camino a casa el fatal Heidegger le dijo a Paul Friedländer: «Ahora quiero que haga la habilitación». A la mañana siguiente tenía una carta de Heidegger, decía que debía esmerarme y que él se marcharía pronto.

V: A Friburgo.

G: Quería que hiciese la habilitación antes de eso. Y luego me vi obligado a improvisar ese libro, aunque nunca me pareció que lo hubiese escrito muy rápido. No se puede decir que sea tan malo ese libro sobre la ética de Platón[27]. Ese libro temprano...

V: Fue un trabajo que se escribió con un objetivo, ¿no?

G: En efecto.

V: Tenía que ser así. Entonces Heidegger llegó a habilitar en Marburgo a usted y a Karl Löwith.

G: Y a Krüger.

26. En una carta del año 1924 Heidegger le escribe a Gadamer: «Si usted no es capaz de ser lo suficientemente duro consigo mismo, no llegará a nada» (cf. J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer*, cit., p. 138).

27. El escrito de habilitación de Gadamer fue presentado en 1929 con el título *Interpretación del* Filebo *de Platón*. Apareció en 1931 en una edición revisada con el título *La ética dialéctica de Platón*.

V: Y a Gerhard Krüger. Los tres al mismo tiempo.

G: Bueno, Löwith me precedió, y yo precedí a Krüger.

V: ¿Cómo fue en realidad su relación con Löwith?

G: Sí, esa relación con Löwith..., nos volvimos amigos, a nuestra manera. Hitler ayudó especialmente para que esto sucediese.

V: ... ¡la frase de Leibniz de que no existe algo absolutamente malo en el mundo!

G: Siempre aprecié a Löwith. Pero cuando llegó aquello fui y le hice la oferta de aceptar ser el padrino de mi hija. Y él aceptó.

V: Cuando comenzó el dominio nacionalsocialista, Löwith sugirió disolver el padrinazgo debido a la presión política contra los judíos. Creo que fue así, ¿no?

G: Sí, él quería eso. Y yo naturalmente le dije: «pero ¿qué te has pensado?».

V: Sí, es horrible el curso que adoptaron después las cuestiones políticas. Esto casi deshizo la relación de Löwith con Heidegger. Además, Heidegger describió a Löwith como un discípulo que siempre fue inconstante frente a él. Löwith aún escribía postales a Heidegger en los años sesenta. Una vez que estuve de visita en casa de Heidegger había precisamente una sobre la mesa. Provenía de Löwith, de algún viaje. Heidegger observó que Löwith oscilaba siempre de forma ambivalente en la relación hacia él.

G: Yo logré reunirlos a los dos aquí. Y resultó muy bien. En aquel entonces recibí a través de Werner Marx la indicación sobre la muerte inminente de Löwith, y entonces aprovechamos eso para hablarlo con Heidegger[28].

28. Karl Löwith murió el 24 de mayo de1973 en Heidelberg. Werner Marx, de quien provenía la indicación sobre la muerte inminente de

V: Eso estuvo bien.

G: Y en vista de ello, Heidegger escribió una carta a Löwith, carta que Löwith y su mujer agradecieron enormemente.

V: Es hermoso que esta relación haya encontrado un final tan fraterno.

G: Él sabía lograr eso. Sí, tengo la impresión de que Heidegger en realidad percibía detrás de la amenaza solamente a América. América, esto quiere decir la técnica.

V: ... ¿la americanización como tecnificación?

G: Sí, la americanización.

V: En la revolución conservadora existía una opción completamente diferente, incluso en el Thomas Mann temprano. Thomas Mann, en sus *Consideraciones de un apolítico*, creía que una Europa junto a la Rusia de Dostoievski, que una Europa así, podría desarrollar una forma espiritual diferente y oponerla a ese americanismo[29]. En aquel momento parecía representar una alternativa verdadera.

G: Yo continúo sin renunciar a ella.

V: Sí, quizás ésa sea la posibilidad de la Europa actual, que siga poseyendo algo propio y que siga conservando la unión con la tradición.

Löwith, fue nombrado para ocupar en Friburgo la cátedra de Heidegger, largo tiempo vacante.

29. Cf. para esto también O. Pöggeler, *Friedrich Nietzsche und Martin Heidegger*, cit., p. 20: «Los juicios demasiado globales de Heidegger que unían el 'americanismo' desde el punto de vista de Jünger con el comunismo tecnocrático de la Unión Soviética y el nacionalsocialismo guerrero y supuestamente decadente, acaso puedan seguir influyendo». Las *Consideraciones de un apolítico* (1918) de Thomas Mann constatan una cercanía íntima entre una forma espiritual y cultural rusa, representada por Dostoievski, y una forma alemana.

G: Mi éxito en América me ha ilustrado. En efecto, ¿por qué tuve éxito allá? ¡Está claro! No quieren solamente un pensamiento calculador.

V: No, no quieren eso.

G: También tienen preguntas.

V: ¿Podría volver una vez más a la fase temprana de los estudios en Marburgo y al papel que jugó Heidegger en ella? Aquello fue el comienzo de un nuevo desarrollo productivo del pensamiento, dentro del cual Heidegger jugó un papel clave.

G: Sí, yo no esperaba que fuese de esa manera. Por supuesto que noté muy pronto que Heidegger no conocía suficientemente bien a Platón. Pero Aristóteles sólo me resultó accesible a través de él. Antes no sabía en absoluto de qué se trataba. Lo había leído, pero había intentado leer a ese Aristóteles totalmente deformado por el idealismo, y, naturalmente, la experiencia no fue demasiado buena. Nicolai Hartmann —usted conoce la estrecha amistad que tenía con él— era un poco culpable ante Heidegger, pues Heidegger en principio no se había referido a mí sino a Hartmann. Pero su preferido era yo, a Hartmann se le echaba fuera en cualquier ocasión.

V: Las anécdotas en realidad me dejan un poco perplejo, de qué manera casi bélica Heidegger combatía a Hartmann en Marburgo. Los heideggerianos se apiñaban en los seminarios de Hartmann con sus «tropas de asalto» estudiantiles; eso era la guerra[30].

G: No era todo bonito. Hartmann me consideraba un talento fuera de lo común. Pero luego vino Heidegger y

30. Nicolai Hartmann abandonó Marburgo en 1925, cansado de la creciente influencia de Heidegger y sus estudiantes, y aceptó el nombramiento para la cátedra de Max Scheler en Colonia.

dijo que todo eso era puro parloteo. De esa forma Heidegger ahuyentó a Hartmann. Mi mujer y yo ya teníamos en ese entonces un niño y vivíamos en una pequeña vivienda con cuatro habitaciones que Hartmann nos había dejado[31]. Mi mujer impartía algunas clases de canto y yo poseía un pequeño cargo docente. Eso era todo. En aquel entonces vivíamos realmente...

V: ... de manera muy pobre.

G: Lo que quiero decir es que todo el asunto con Bultmann resultó mucho mejor. Ambos se consideraban amigos...

V: Bultmann y Heidegger[32].

G: Yo mismo no poseía una amistad tan estrecha con Bultmann como con Hartmann, pero justo en el momento en el que Heidegger me dijo: «usted no sirve», Bultmann me invitó a sus *Graeca*. Lo hizo con plena conciencia[33].

V: Heidegger le negó el talento filosófico y le había exigido esa dureza consigo mismo. Pero quizás, en el fon-

31. Se trata de la vivienda de Hartmann en la Ockershäuser Allee 39, en Marburgo. La hija, Jutta, nació el 8 de octubre de 1926.

32. En Marburgo llegó a producirse una estrecha cooperación entre Heidegger y el teólogo protestante Rudolf Bultmann, quien había llegado a Marburgo dos años antes que Heidegger. La tesis de Bultmann de que el discurso sobre Dios siempre es un discurso que parte del hombre pudo encontrar su base antropológica para la teología en el análisis existencial de Heidegger. Este análisis utiliza muchos conceptos teológicos secularizados para caracterizar la existencia humana (por ejemplo, los conceptos de angustia, conciencia, muerte o temporalidad). Heidegger, quien a su vez provenía de un medio católico, que intentaba separar rigurosamente la fenomenología de la teología, estaba igualmente fascinado por la capacidad de su análisis existencial de conectar con la teología e interesado en el diálogo estrecho con una teología desmitologizada.

33. Después de que Heidegger hubiese expresado varias veces su decepción por el talento filosófico de Gadamer, éste emprendió en abril de 1925 el estudio de la filología clásica, en cuyo transcurso participó en las intensivas *Graeca* del teólogo Rudolf Bultmann.

do, sea bueno tener un maestro así, que lo trata a uno con algo de brutalidad, ¿no?

G: A mí, como usted puede ver, me hizo bien.

V: Pero también uno puede estallar con algo así.

G: Sí, puede salir mal. Pero no quiero criticar eso en Heidegger, no me ha dañado. No era agradable, pero ¡por Dios!, la vida no es siempre agradable.

V: Precisamente. ¿Quién dijo que la vida tenía que ser agradable?

G: Y luego vino esa generosidad por parte de la señora Heidegger. Yo tuve un gran apoyo en ella.

V: ¿La señora Heidegger? Eso es interesante.

G: La señora Heidegger tenía una especial preferencia por mí porque yo era algo inválido.

V: ¿Y pudo volcar su solicitud en usted?

G: Yo no tenía una relación especialmente estrecha hacia ella, pero siempre me infundió respeto.

V: ¿No fue durante más tiempo que él la representante del nacionalsocialismo en la casa de los Heidegger?

G: No. Es una casualidad que eso parezca ser así. Ella era un caso muy claro de... ¿cómo se llama la nobleza proveniente de Hannover?

V: Ella era de Alfeld, ¿el reino de Hannover?

G: Me refiero al grupo político que todavía tenía representación en el parlamento.

V: ... ¿los güelfos?

G: Güelfo, ésa era la palabra.

V: Bien.

G: Ella no era más que una güelfa. Ése es el único rasgo por el cual en algunos instantes se la podía asociar con los nazis. Nunca fue antisemita.

V: No, no lo creo. Ella era muy amiga de Elisabeth Blochmann, que era medio judía[34].

G: Existe una maravillosa anécdota del asistente judío que Heidegger tenía.

V: ¿El señor Brock[35]?

G: Sí. ¿Conoce la historia?

V: No, ¿a cuál se refiere exactamente?

G: Brock también estaba aquel día entre los invitados a comer y la señora Heidegger empieza con algunos de esos discursos antisemitas. Brock no puede soportarlo más y dice: «¡Señora!, debo decirle que yo soy judío». Ella continúa hablando. El mismo Heidegger se levanta inmediatamente y dice: «Esto no cambia nada entre nosotros».

V: ¿O sea que había sonado un tanto antisemita?

G: Porque era güelfa.

V: Güelfa, bien, eso aclara...

G: ... solamente eso. Durante la guerra ella realizó mucho trabajo social.

34. Las estrechas relaciones amistosas entre la casa de los Heidegger y la medio judía Elisabeth Blochmann se encuentran bien documentadas: M. Heidegger y E. Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, ed. de J. Storck, Deutsche Schiller-gesellschaft, Marbach a. N., 1989 (2.ª ed., completada y mejorada, 1990).

35. Se trata de Werner Brock, quien fue en 1933 asistente de Heidegger. Günther Anders, quien estuvo casado desde 1929 hasta 1937 con Hannah Arendt, refiere una historia similar. Anders cuenta que la señora Heidegger, con ocasión de una fiesta en Todtnauberg, le preguntó si no deseaba ingresar en el grupo de jóvenes nacionalsocialistas de Marburgo. Cuando le informó de que él era judío, ella se horrorizó. Cf. E. Schubert (ed.), *Günther Anders antwortet*, Tiamat, Berlin, 1987, pp. 24 s.

V: En efecto. Personalmente le agradezco su comportamiento amistoso hacia mí.

G: Lo creo, no tengo ningún tipo de dudas. Y la idea de invitarnos a mi mujer y a mí a la cabaña en los tiempos difíciles de la crisis económica de 1923 también fue algo muy amable[36]. Yo partí hacia Friburgo siendo un joven doctor.

V: Hacia Friburgo debido a Heidegger.

G: Y me trató inmediatamente de forma muy, pero que muy, complaciente. Me invitó a un *privatissimum*, a un análisis de Aristóteles.

V: Allí leyeron juntos la *Metafísica*, ¿no?[37].

G: En donde me enteré con sorpresa de que *logos* quería decir «lenguaje». Con Hartmann quería decir «razón».

V: Y eso encaminó luego el propio pensar.

G: Sí, sí, desde muchos puntos de vista. Era un mundo nuevo.

V: ¿Cómo valora usted la lectura que hizo Heidegger de los presocráticos? Heidegger mismo explica esto como si él tuviera un oído especial para el griego originario de los presocráticos. ¿Poseía la capacidad lingüística para esto?

36. Desde el 29 de julio hasta el 23 de agosto de 1923 el matrimonio Gadamer estuvo alojado en la cabaña de Todtnauberg debido a una invitación de Heidegger y su mujer.

37. En 1923, en Friburgo, Gadamer participó en varios cursos de Heidegger: en la lección magistral sobre «Hermenéutica de la facticidad», en la lección magistral sobre el libro VI de la *Ética nicomaquea*, en un seminario dictado por encargo de Husserl sobre sus *Investigaciones lógicas*, en un seminario dictado conjuntamente por Heidegger y Hermann Ebbinghaus en torno al libro sobre la religión de Kant y también en la mencionada lectura de Aristóteles.

G: No puedo contestar a esta pregunta porque me parece temeraria.

V: Acepto la crítica.

G: No sabemos nada. Yo creo en verdad que detrás de eso había mucho más Egipto de lo que intuyen nuestros filólogos.

V: Eso es interesante. Hace poco, en el congreso sobre Hegel en Stuttgart, tuve oportunidad de preguntarle en un momento al egiptólogo Jan Assmann sobre estos problemas. Basándome en la impresión personal de un viaje a Egipto que hice con mi mujer le dije que muchos aspectos de la cultura griega temprana provienen de Egipto y le pregunté si se podía probar de una forma más exacta. El señor Assmann sin embargo opinaba que no se puede avanzar mucho en este tema. Exactamente la misma tesis por tanto...

G: ... la cual se vio un poco confirmada a través del señor Assmann.

V: Pero ¿existe algún límite en el estado de las fuentes que nos llegaron para que resulte imposible aprehender con exactitud cómo se transmitió esta influencia de Egipto hacia Grecia?

G: Es muy difícil. Yo también ignoro la importancia que tiene. Pero de forma general diría que lo que se nos ha conservado son casualidades.

V: En esencia sí.

G: Que poseamos a Homero y Hesíodo es, naturalmente, un milagro. Bien. Pero en la filosofía, de todo lo que sucedió allí, tenemos solamente a Platón. Lo que digo es que resulta grotesco que la filosofía eleática sólo sea conocida a través de Platón. Es sencillamente grotesco. Pues Platón tuvo una orientación totalmente distinta. Desde Karl

Reinhardt nos preguntamos acerca de la relación entre las dos partes del poema didáctico de Parménides. Hasta hoy se considera a Heráclito como adversario de Parménides, como si los ataques de Parménides le afectaran a él.

V: Pero ¿quién es el adversario de Parménides?, ¿quién es ese que se interpreta como adversario de Parménides?

G: Eso no se sabe o, mejor dicho: sí se sabe, son todos los demás[38]. Reinhardt se sigue vendiendo, pero también los disparates sobre Parménides. Reinhardt, con su trabajo sobre los mitos de Platón, se encuentra un siglo por delante. Ésa es mi opinión. Heidegger tenía la misma opinión, así lo creo al menos, nunca hablamos de ello.

V: Lentamente tenemos que ir terminando por hoy. ¡Es muy agradable conversar con usted!

G: Yo también lo encuentro agradable. Tengo gran estima por la conversación...

V: Usted lo sabe hacer muy bien. Admiro sus conversaciones en la televisión, en vídeos.

G: Cuando de pronto me veo obligado a hablar, puedo hacerlo. Es la despedida de la escritura... ahí tuve que superar trabajosamente mi timidez innata.

V: Antes de esta visita volví a mirar el vídeo acerca de la

38. Gadamer se refiere aquí al estudio de K. Reinhardt *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, 1916. En ese trabajo Reinhardt expuso la tesis de que el poema didáctico de Parménides posee una unidad esencial, a pesar de la estricta separación entre la «verdad» (*aletheia*) y la «opinión» (*doxa*) sobre el ser: «En consecuencia, es falso decir que el poema contiene dos partes; la *doxa* se encuentra íntimamente unida a la *aletheia*, se la contrasta continuamente con ella» (p. 69). También expone la tesis de que Parménides formuló su doctrina acerca de la inmutabilidad del ser contra la «totalidad de los hombres», atrapados en la apariencia (p. 69).

comprensión que filmó Rüdiger Safranski con usted[39]. Incluso en la televisión impresiona lo que usted dice y cómo lo dice.

G: Sí, sí, esa especie de talento, no imaginaba que lo poseía...

V: Es hermoso cuando la vida de pronto extrae algo de nosotros que ni siquiera conocíamos.

G: El valor para dictar la lección magistral sin manuscrito a la vista lo desarrollé en Leipzig. Allí tenía que dictar cursos en todas las ramas de la filosofía. Debido a eso no podía apoyarme únicamente en el griego. Tuve que servirme de un discurso más libre.

V: Me ha parecido interesante que usted haya llegado a conocer en Leipzig a Arnold Gehlen. Usted fue llamado para ocupar su cátedra. El libro tardío de Gehlen, *Imágenes de época*, es en realidad un libro interesante[40].

39. Se trata de la película *Die Kunst des Verstehens. Hans-Georg Gadamer* [El arte de comprender. Hans-Georg Gadamer] (1996). También aprovecho para mencionar en este contexto la serie de seis capítulos sobre la *Geschichte der Philosophie* [Historia de la filosofía] (1996-1997), la película *Was den Menschen fehlt: Fragen und Antworten der Philosophie* [Lo que falta a los hombres: preguntas y respuestas de la filosofía], con Dieter Henrich y Jochen Hörisch (1991), así como *Zeugen des Jahrhunderts im Gespräch mit Jürgen Busche* [Testigos del siglo en diálogo con Jürgen Busche] (1994).

40. A. Gehlen, *Imágenes de época. Sociología y estética de la pintura moderna*, Península, Barcelona, 1994. Cf. también la aportación de Gadamer de 1962: *Begriffene Malerei? Zu Arnold Gehlen: Zeit-Bilder* [¿Pintura comprendida? Acerca de las *Imágenes de época* de Arnold Gehlen], en *Gesammelte Werke*, vol. 8, cit., pp. 305 ss. Gadamer escribe para interpretar a Gehlen: «Él encuentra su aclaración del programa cubista en la filosofía neokantiana, aquella filosofía de la creación del objeto por el pensamiento, la cual considera el espacio y el tiempo —de manera diferente a Kant— como momentos categoriales apriorísticos dentro de los conceptos del entendimiento (categorías)» (p. 307). De todos modos, Gadamer señala el hecho, separándose críticamente de Gehlen, de que aquí se trata de una interpretación filosófica de Kahnweiler (cf. la nota 42

G: ¡Un libro sumamente interesante!

V: Lo pude utilizar con provecho para mi libro *Ästhetik der Moderne*, es decir, para la tesis de que en el romanticismo temprano ya se elabora un concepto moderno de las artes plásticas, que es retomado más tarde por el cubismo: un tipo de pintura que ya no pinta objetos, sino que pone en el cuadro las formas visuales geométricas y apriorísticas[41]. De ahí el acontecimiento de la imagen entre Cézanne y el cubismo.

G: Ciertamente.

V: Y Gehlen vio esto con claridad. Él cita por su parte a Kahnweiler, el marchante de Picasso[42]. Porque Kahnweiler era un neokantiano y también él comprendió lo que estaba sucediendo estéticamente con la imagen. Kahnweiler comprendió que aquellas imágenes cubistas de Picasso y Braque ya no representaban más la tradicional pintura de objetos, que aquello ya no era una estética imitativa, sino una estética de las formas visuales apriorísticas, que traslada al cuadro la mirada que se mira a sí misma. Y éste es, creo, *el* acontecimiento de la imagen en el siglo XX.

G: Pienso que Kommerell no estaba muy alejado de eso[43].

siguiente): «nada nos confirma que Picasso y Braque participaran en esto» (*ibid.*).

41. S. Vietta, *Ästhetik der Moderne. Literatur und Bild*, cit., pp. 117 ss.

42. Daniel Henry Kahnweiler, nacido el 25 de junio de 1884 en Mannheim, abrió en 1907 su primera galería en París. Las tempranas interpretaciones de Kahnweiler sobre la pintura moderna en *Der Weg zum Kubismus* (1920) abrieron el camino, como ya lo había comprobado Gehlen (véase *supra*, n. 40), a la interpretación filosófica del arte moderno.

43. Max Kommerell, persona cercana al círculo de George, pertenecía al círculo de amigos de Gadamer en Marburgo. En 1928 Kommerell, con veintiséis años, publicó bajo el influjo de George el libro *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik* [El poeta como caudillo en el clasicismo alemán]. Hace poco apareció un libro editado por J. W. Storck que

V: Sí, pero no estoy al tanto de ello.

G: La ruptura de Stefan George con Kommerell fue realmente cruel. Que después de una despedida y un agradecimiento tan nobles haya prohibido todo trato con él. Y todos le obedecieron. El primero que le comunicó la muerte del maestro fue el historiador de Fráncfort, que luego emigró a los Estados Unidos...

V: ¿Ernst Kantorowicz[44]?

G: Sí.

V: Pero eso fue lo problemático en el círculo de George. Desde el punto de vista de su estilo de vida fue un círculo cuasi-religioso, con una adoración con forma de culto por el maestro. Eso no me agrada del círculo de George, aunque sé que usted tiene en mucha consideración a George. Su poesía tiene algo grandioso. Pero esa cuasi-religión del círculo —el poeta como figura profética y sus seguidores incondicionales— no es tan buena. George estuvo también en Marburgo cerca de su amigo Wolters.

G: Wolters y yo éramos muy afines, tenía un buen concepto de mí. Lamentaba que nunca hubiese escrito poesía, pues me hubiera llevado gustosamente al círculo.

constituye una aportación a la investigación sobre Kommerell: *Max Komme-rell. Kasperle-Spiele für grosse Leute*, Wallstein, Göttingen, 2002. En la conversación con Gadamer mencioné la aparición de este libro, aparición que Gadamer ya no pudo presenciar.

44. Ernst Kantorowicz fue el historiador más importante en el círculo de George y también estuvo entre aquellos que acudieron a Minusio el 4 de diciembre de 1933, día de la muerte de George. Kommerell, que había sido durante nueve años discípulo de George, pero que era demasiado independiente para ser un seguidor, fue expulsado del círculo por el mismo George. Desde ese momento se le dio el trato de «apóstata». La lección magistral inaugural de Kommerell en noviembre de 1930 en Fráncfort versó sobre Hugo von Hofmannsthal, quien, por su parte, había estado muy cerca de George, pero que igualmente se había liberado.

V: Eso quizás le haya ahorrado algunas cosas.

G: Estoy muy contento por eso. Era lo único que me faltaba.

V: En todo este mundo de dominación del siglo XX usted en realidad siempre mantuvo una grandiosa independencia.

G: Es que me educaron tempranamente.

V: Porque eso es lo extraño en este siglo XX tan ilustrado, tan secular desde muchos puntos de vista. Pero esos gestos de dominio totalitario en los círculos, incluso en los políticos, eran siniestros y poderosos.

G: Efectivamente.

V: Incluso en los círculos poéticos, como se puede ver en el círculo de George. En su núcleo, desde un punto de vista estructural, era totalitario.

G: Por supuesto.

V: Además, una idea falsa del círculo de George fue la de creer que el poeta aún podía ser el gran conductor mitopoético.

G: Precisamente.

V: Ésa fue una idea falsa.

G: En ese sentido Rilke fue considerablemente más realista.

V: Rilke fue considerablemente más realista, creo que sí. Había escrito el *Malte Laurids Brigge* y con ese texto asimiló literariamente la gran ciudad y la civilización moderna[45].

45. En la novela autobiográfica *Los apuntes de Malte Laurids Brigge* (1910) [trad. de F. Ayala, Alianza, Madrid, 1981], Rilke elabora sus propias experiencias chocantes en la gran ciudad de París y también el problema del desencantamiento moderno.

G: Sí, soy de la misma opinión. Es así. Pero de todos modos George no será eliminado de nuestra historia, no podemos hacer eso. Toda esa uniformidad, sin embargo, era terrible. Una vez vi a Stefan George, solamente una vez. Apenas nos saludamos[46].

V: En la obra de George es fuerte esa estética formal, como también, por lo demás, en el Benn tardío: esa creación lingüística que descansa sobre sí misma, la violencia de la forma estética, todo esto influye lingüísticamente en George y Benn.

G: En el Benn tardío.

V: En el Benn tardío, sí. De quien se imprime en este momento en el FAZ [*Frankfurter Allgemeine Zeitung*] un bello intercambio epistolar con su última amada.

G: Ah.

V: Una tal Ursula Ziebarth. Benn estuvo enamorado de esta mujer joven, que pertenecía a la colonia de artistas de Worpswede. Es un intercambio epistolar muy hermoso, también por parte de Benn. Él escribe cartas sutiles, irónicas, irónicas consigo mismo, muy bello, sí, sí[47].

G: ¿Podría enviarme eso?

V: Sí, gustosamente.

G: Alguien me pidió que interpretara poemas. Y yo confieso sin más que ése es el único aspecto en el cual

46. George estuvo varias veces en Marburgo y vivió durante semanas en la casa de Friedrich y Erika Wolters. Una de esas visitas largas se produjo alrededor de 1922. En ese entonces pudo haberse producido el encuentro entre Gadamer y George, encuentro que, de todos modos, debe de haber sido fugaz.

47. El intercambio epistolar ya se ha publicado: *Gottfried Benns Briefe an Ursula Ziebarth. Mit Nachschriften zu diesen Briefen von Ursula Ziebarth und einem Kommentar von Jochen Meyer*, Wallstein, Göttingen, 2001.

quizás supere a Heidegger. Comprender lo que dicen los poemas.

V: Sí.

G: Ése no era su fuerte.

V: No. Heidegger trataba todo eso de forma demasiado violenta.

G: Con la violencia de su filosofía.

V: Que quería imponer. Él se equivocaba.

G: ... lo cual le sucedía de hecho. ¿Alguna vez le conté la interesante historia de cómo interpretó el final del poema de Hölderlin «Retorno al país, a los míos»? Aquellos versos finales: «Estas inquietudes, que anidan, quiéralo o no, / en el alma del poeta, son ignoradas por los otros mortales»[48].

V: No.

G: Heidegger dio una conferencia sobre esto. Yo le invité a Leipzig para la conferencia. Con el Tercer Reich no tenía nada que ver. Heidegger no hizo un mal uso de eso. Pero de todos modos, yo tenía que contradecirlo en algunas cosas. Sobre todo ese final. Él había creído de hecho lo siguiente: esas preocupaciones las puede tener un poeta, pero no el resto de los humanos; así lo había interpretado.

V: Ah.

48. La primera vez que Heidegger dio esta conferencia, que interpretaba «Heimkunft» de Hölderlin, fue el 6 de junio de 1943, con ocasión del centenario de la muerte de Hölderlin. Tuvo lugar en el aula magna de la Universidad de Friburgo. Como conferenciante invitado la leyó también en Leipzig. El texto se publicó por primera vez en 1944 y se volvió a imprimir en 1951 en las *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* [cf. M. Heidegger, *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, trad. de J. M. Valverde, Ariel, Barcelona, 1983; cf. para la traducción de los poemas F. Hölderlin, *Poesía completa*, 2 vols., versión esp. de F. Gorbea, Río Nuevo, Barcelona, [3]1979, cita, vol. 2, p. 49].

G: Y fue imposible convencerlo...

V: ... ¿de que era falso?

G: Totalmente imposible. También se lo señalé en el ritmo del poema.

V: Pero él era un pensador excesivamente impulsivo. La sensibilidad para retraerse y confiarse al poema le faltaba de vez en cuando.

G: Eso le faltaba, le faltaba. No era su fuerte. En esa ocasión fue grotesco porque lo comprendió al instante. Y luego dijo: «¿qué quiere decir esto?, ¿quiere decir: Martin, todo es falso?». «No, no, señor Heidegger, no es todo falso. A veces usted ve cosas que quiere ver y que no están ahí.» Y nos separamos en paz.

V: Usted le enseñó con suavidad.

G: Se lo dije con suavidad, claro, pero la consecuencia...

V: ¿Qué consecuencia?

G: No cambió nada porque no podía hacerlo.

V: ¿Entonces hizo imprimir la primera versión de la conferencia?

G: En todas las ediciones dice que no cambió nada.

V: Aunque...

G: ... aunque él mismo dijo que era falso.

SEGUNDA CONVERSACIÓN

Vietta: Quisiera comenzar con una impresión personal. Acabo de subir la ladera hasta su casa con un taxista de origen persa, muy amable. Este hombre le conoce y me ha dicho que nunca había visto que una persona de su edad fuese tan activa y estuviese espiritualmente tan viva. Incluso en su propia tierra, en donde hay hombres muy ancianos, nunca antes había visto algo así. — Hoy queríamos hablar más sobre la temática de hermenéutica y estética. Nuestra última conversación había terminado con Heidegger. Quizás podamos comenzar ahí, con la conferencia de Heidegger sobre la obra de arte[1]. Fue una conferencia que pronunció varias veces en 1935 y 1936. ¿Qué pretendía en realidad Heidegger políticamente con esa dedicación al tema de la obra de arte? ¿Era una retirada de la política? ¿Cómo explica usted eso?

Gadamer: No lo puedo decir con exactitud. Usted debe tener en cuenta que, con respecto a mi persona, Heidegger tenía algunas veces una amabilidad seductora y de pronto mostraba un frío distanciamiento.

1. M. Heidegger, «El origen de la obra de arte». La primera versión de esta conferencia fue pronunciada el 13 de noviembre de 1935 en la Kunstwissenschaftliche Gesellschaft de Friburgo, luego en enero de 1936 en Zúrich, y en noviembre y diciembre del mismo año se volvió a pronunciar en el Freies Deutsches Hochstift de Fráncfort. La conferencia se publicó por primera vez, con un epílogo, en *Caminos de bosque* (1950) [trad. de H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 1995, pp. 11-74].

V: Sí, sus estados de ánimo podían ser muy cambiantes, eso es cierto. Uno no sabía bien qué era lo que había hecho mal. Pero es curioso que después de sus años de compromiso político en 1933-1934 haya puesto al arte en el centro de sus miras. ¿Podría ser que después del desengaño con la política haya puesto su esperanza en un nuevo comienzo de la experiencia del ser por intermedio del arte, con su interpretación de la verdad como *aletheia*? ¿Contemplaba el arte como una especie de utopía de otra experiencia del ser?

G: De todas formas no me causó gran impresión. Pues yo ya estaba en eso.

V: ¿En qué?

G: En el arte.

V: Precisamente a través de Natorp y el círculo de George.

G: Además, ya había comenzado con la filología germánica.

V: Sí, sus interpretaciones literarias están orientadas especialmente al oficio de la poesía. Usted toma también en cuenta los sonidos de la poesía, mientras que Heidegger comprende el arte como un acontecimiento de la *aletheia*, lo comprende por tanto desde la tesis de que a través del arte se transmite o puede transmitirse una nueva experiencia de la realidad. ¿No sobrecarga Heidegger en definitiva el arte mediante esta concepción?

G: Debo reconocer que ese giro de Heidegger hacia el arte siempre me ha interesado en relación con su trayectoria personal. Yo consideré esa conferencia de Fráncfort como un gran paso[2]. Me pareció sumamente notable que

2. Hans-Georg Gadamer había escuchado la conferencia de Heidegger en Fráncfort en noviembre de 1936. Se produjo un encuentro personal entre ambos, pero la causa del mismo no fue la conferencia.

se interesase por algo que yo venía haciendo desde hacía tiempo. Así eran las cosas. Es una interpretación muy extraña el pensar que Heidegger hizo que me interesara en el arte. Lo cierto es exactamente lo contrario. Quiero decirle lo siguiente: yo tenía un amigo, Oskar Schürer, y era un hombre importante, un poeta de talento. Se transformó en un buen historiador del arte, y fue él quien me educó realmente en cuestiones artísticas[3]. Pues mi padre me abandonó como a su criatura fracasada...

V: No se había tomado ese ámbito en serio.

G: No, no, creía que todo eso eran disparates.

V: Usted me contó una vez que tuvo muy tempranamente en sus manos esa antología de lírica moderna aparecida en Reclam[4].

G: Eso se debe a que yo iba a pie al colegio. Ahorré el dinero y pude comprarme la antología. Recibía una asignación muy pequeña. Esa política del ahorro era una exageración de mi madrastra, pero en otras cosas era una persona buena y muy lúcida[5]. Me asombraba lo que sabía sobre Dante. Asistía con frecuencia a conferencias.

V: Usted ha publicado ese hermoso librito *La actualidad de lo bello*[6]. Cuando uno se pregunta en general por

3. Oskar Schürer, nacido en 1892 en Augsburgo, estudió historia del arte en Marburgo, Múnich y Berlín. A partir de 1922 Schürer estudió en Dresde y se doctoró allí en filosofía. Entre sus obras existe un libro importante sobre Praga, *Prag: Kultur, Kunst, Geschichte (1930-1943)*, y también una publicación sobre Picasso (1927).

4. Se trata de la antología *Moderne Deutsche Lyrik*, con una introducción histórico-literaria y notas biográficas, ed. de Hans Benzmann, Leipzig, 1904.

5. Luego de la muerte de su madre, en mayo de 1904, el padre, Johannes Gadamer, se volvió a casar en agosto de 1905 con Hedwig Hellich.

6. *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest*, en *Gesammelte Werke*, vol. 8, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1993, pp. 94 ss.) [*La actualidad de lo bello: el arte como juego, símbolo y fiesta*, trad. de A.

el estatus de lo bello, por la belleza estética en la Modernidad, entonces se topa uno con el siguiente dictamen de Hegel, al que usted siempre hace referencia: Homero y Hesíodo, dice Hegel, dieron sus dioses a los griegos[7]. El arte en la Modernidad ya no hace esto. Y además sabe, desde Schlegel y Novalis, que la fantasía mitopoética es un producto de la subjetividad. ¿Se asigna con esto un lugar totalmente diferente a lo bello — con la moderna subjetivación de la estética?

G: No lo sé bien. Sustancialmente sucede así: la belleza nos sale de tal manera al paso que nos quedamos parados, que ahondamos en ella. Y yo siempre menciono como ejemplo la escalera del viejo edificio Weinbrenner de Heidelberg[8]. En aquel entonces yo era el encargado de las obras de la facultad.

Gómez Ramos, Paidós, Barcelona, 1998]. Se trata en este caso de una lección magistral dictada en las semanas universitarias de Salzburgo en 1974. Apareció como publicación independiente en la editorial Reclam (Stuttgart, 1977).

7. «Como Homero y Hesíodo dieron su mitología a los griegos, y no como una mera metáfora de los dioses, no como una exposición de doctrinas morales, físicas, teológicas y especulativas, sino la mitología como tal, el comienzo de la religión espiritual con forma humana» (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik,* segunda parte, cap. 3, sección A3, «La transformación») [*Lecciones sobre la estética*, trad. de A. Brotons Muñoz, Akal, Madrid, ³1989].

8. A fines de los años cincuenta se desató en Heidelberg una fuerte disputa en torno al edificio de estilo clásico construido por Friedrich Weinbrenner, arquitecto del gobierno de Karlsruhe, a comienzos del siglo XIX. A fin de suplir la falta de espacio para las humanidades en el centro de la ciudad se trazaron planes para construir nuevos pisos en el edificio o para sustituirlo por otro. La fracción que pretendía esto último se impuso contra la oposición de algunas partes de la población y contra el encargado de obras Gadamer. El comienzo de la construcción del nuevo edificio data del año 1963. El conflicto en torno al edificio Weinbrenner se encuentra documentado por Ute Fahrbach: «Marstallhof und Heuscheuer», en *Semper Apertus. Sechshundert Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 1386-1986*, ed. de P. A. Riedl, vol. V, Springer, Berlin, 1985, pp. 248 ss.

V: ¿La escalera que fue arrancada para el nuevo edificio de arqueología y bellas artes?

G: Ahí mis amigos me dejaron totalmente solo, porque ellos mismos estaban totalmente equivocados en este tema. Decían: tenemos que tener un techo. No podemos llevar la arqueología a otra parte. Y entonces construyeron en lugar de aquel edificio con su maravillosa escalera un nuevo edificio con ascensor, y ahora suben y bajan sin verse.

V: ¿También optaron por ello los arqueólogos, que han hecho de la conservación el sentido de su tarea? ¿Ellos también sacrificaron ese edificio? El edificio nuevo que ahora está en ese lugar no es bello. Representa esa Modernidad insípida que es funcional, pero estético, en el sentido de bello, no puede decirse que sea. Preguntando una vez más por la belleza... Usted intentó, aquí en Heidelberg, salvar esa escalera del edificio Weinbrenner. Simbolizaba, naturalmente, la belleza de una época pasada que en Heidelberg se encuentra presente en todos lados. ¿Pero cómo funciona realmente la belleza en el arte moderno y en nuestra propia actualidad? ¿Posee aún un lugar? Llama la atención con qué fuerza empieza a influir en la estética moderna una tendencia a lo feo; en las artes plásticas desde Goya, en la literatura desde comienzos del siglo XIX. Que el arte ya no es solamente el lugar de lo bello, de la revelación de la belleza, sino también de toda esa otra parte, de lo feo, de lo banal. ¿Tiene la belleza todavía alguna posibilidad en esta fase histórica?

G: En primer lugar se me ocurre la colección Prinzhorn, el arte de los enfermos psiquiátricos. Visité esa exposición allá por el año 1921, en Hiddensee[9].

9. La colección de obras de arte de enfermos psiquiátricos, reunida por el historiador del arte y psiquiatra Hans Prinzhorn, tuvo su origen en los años que van de 1919 a 1921. El tiempo de producción de las obras reunidas se retrotrae hasta los años ochenta del siglo XIX. Gadamer debe

V: En el Báltico.

G: Yo era un viejo adepto de Hiddensee.

V: Ésa es la tierra de Gerhart Hauptmann. Tenía su casa en Hiddensee.

G: La belleza, lo sé, fue para mí una revelación.

V: Aunque esos cuadros no eran bellos en el sentido más común de la palabra; quizás interesantes, ¿no? ¿Qué era lo fascinante en ese arte?

G: Aprendí a mirar. Aprendí a ver lo bello que había en ellos. Mi introducción en el arte ya había comenzado en realidad en Breslau. En el círculo de Muthesius[10]. Esto tenía que ver con mi primera esposa. Pero también tenía que ver con el museo de Breslau. No era maravilloso, pero había algunas obras de valor en él. Y sobre todo con Hamann y todo el círculo en torno a Hamann[11]. El círculo era de iz-

de haber visto, por tanto, una de las primeras presentaciones de esta colección. En 1922 también apareció una publicación de Hans Prinzhorn, *Bildnerei der Geisteskranken. Ein Beitrag zur Psychologie und Psychopathologie der Gestaltung* [Las pinturas de los enfermos mentales. Una contribución a la psicología y la psicopatología de la creación]. En el año 2001 la Prinzhorn-Collection en Heidelberg abrió un museo. Se puede suponer que este suceso haya despertado el recuerdo de Gadamer de aquel encuentro lejano con la colección.

10. Al círculo de amigos del arte que se reunía en torno a la familia de la primera esposa de Gadamer, Frida Kratz, pertenecía el arquitecto berlinés Hermann Muthesius, nacido en 1861. Muthesius tenía un puesto desde 1893 en la oficina de proyectos del Ministerio Prusiano de Obras Públicas y estuvo desde 1896 hasta 1903 como agregado en la Embajada alemana en Londres. En Alemania Muthesius era conocido por publicaciones como *Das englische Haus* [La casa inglesa] (3 vols., 1904-1905) y también por proyectos de construcción, los cuales estaban influidos por el jardín inglés y el estilo rústico. Muthesius falleció en un accidente en Berlín en 1927.

11. El historiador del arte Richard Hamann, nacido en 1879. Estudió en Berlín con Dilthey y Simmel, y ocupó su cátedra de Marburgo en 1913, lugar en el que enseñó hasta 1949. Hamann era en la escena univer-

quierda, político, lo cual no me impresionaba mucho. Mi padre nunca había sido de extrema derecha.

V: ¿Liberal?

G: Un liberal típico, simpatizante de Bismarck contra el emperador Guillermo.

V: El corazón de muchos alemanes estaba allí. Usted dio una vez una hermosa conferencia sobre el ciclo kafkiano del pintor Willibald Kramm[12]. Ahí también se trata del modo de expresión de Kafka. El narrador en *El proceso* de Kafka describe algo y luego usted observa que en el texto aparece siempre un *allerdings* con el cual se sustrae algo. Ésta es una estructura típica de la literatura moderna, el hecho de decir algo y que la afirmación se ponga simultáneamente en clave. La filología germánica durante mucho

sitaria de Marburgo en los años veinte un *outsider* interesante, una persona que no hablaba solamente de la historia artística de la Edad Media, sino que también abrió para los estudiantes todo el mundo de pensamientos de Marx y Max Weber. Hamann murió el 9 de enero de 1961.

12. Esta conferencia del año 1991, a propósito de una exposición de cuadros de Willibald Kramm que ilustraban *El proceso* de Kafka, se encuentra en *Gesammelte Werke*, vol. 9, cit., pp. 353 ss. Gadamer dice allí sobre la novela de Kafka *El proceso*: «Ninguna palabra, creo, aparece con tanta frecuencia e introduce una nueva frase y un nuevo giro del pensamiento como la palabra *allerdings* [adverbio que puede querer decir: 'en efecto', 'realmente', 'seguramente', 'evidentemente', 'sin duda' (*N. del T.*)]. Siempre que algo parece haberse dicho con claridad y siempre que por un instante se fija algo irrefutable, y cuando por tanto se cree haber ganado una especie de dirección en la acción, en los sucesos y pensamientos del héroe, la reflexión gira hacia un nuevo *allerdings*. Este *allerdings* no introduce por lo general un nuevo argumento que arroje luz y aclare la situación de forma definitiva. Antes bien, es algo que posee una trivialidad asfixiante, que desmiente toda claridad y la vuelve a posponer» (p. 356). Gadamer hace referencia al estilo del humor de Kafka: «Existe humor, pero un humor tan negro que a veces parece que uno se asfixia a causa del encierro» (p. 356). Acerca de la situación espiritual e histórica de Kafka, Gadamer dice: «Cuando Kafka escribió todo eso [...] habla por él la generación que a través del legado de Kierkegaard le permitió al autor de *Ser y tiempo* escribir las palabras acerca de la culpabilidad del ser» (p. 357).

tiempo no entendió este aspecto del autor, porque creía que a Kafka se lo puede interpretar directamente; el castillo, por ejemplo, como la gracia divina. Pero el texto impide algo así. ¿Cómo trata la hermenéutica esta estructura, en la cual el texto literario es a la vez la clave de sí mismo? Éste es también un problema central de la teología. Esa teología negativa de la Modernidad en donde la experiencia de la divinidad tiene algo negativo. Se nos dice algo que inmediatamente se transforma en enigma.

G: Bueno, diría que lo que aprendimos es precisamente que la realidad última que lo apresa a uno no puede expresarse con palabras. Uno enmudece.

V: ¿Que la estructura mediante la cual se dice algo es a la vez una negación del significado?

G: En cierto sentido, y allí está lo misterioso. Pienso que es verdad lo que usted dice.

V: En principio puede decirse que ése es justamente el comienzo de la hermenéutica, que empieza allí donde la comprensión directa ya no se encuentra al alcance de la mano.

G: Exacto, eso es lo que quería decir.

V: Y en ese sentido se puede ver al arte moderno como un caso especial de hermenéutica, ya que transmite algo que debe comprenderse dentro del marco de su hermetismo. Yo simplemente creo que la interpretación debe guardarse de querer traducir lo hermético en formas simples, sino que tiene que cuidar exactamente eso que usted dice, ese carácter misterioso del mensaje, y respetarlo en la comprensión.

También percibo algo extraño en el arte moderno como en la filosofía moderna, algo que usted una vez le dijo a Heidegger: que era un buscador de Dios. Esto también se aplica en cierta medida a Nietzsche, a la Modernidad litera-

ria, a Hölderlin, a los románticos, a Kafka. Me refiero a esa continuación en secreto de la teología, de la metafísica. ¿Ha sido acaso la Modernidad una fase de transición entre una época teológica y una posmodernidad totalmente secularizada?

G: No lo creo. No, realmente no lo creo. En general tiene usted razón en lo que concierne a la situación del arte. Ahí, naturalmente, ha sido determinante la tradición protestante y todo lo que se desarrolló a partir de ella. Yo lo percibí desde muy joven por medio de la música de Bach.

V: Pero en realidad esa presencia de restos teológicos también es extraña en la filosofía moderna y en la literatura moderna. ¿La Modernidad no fue entonces una época completamente secularizada?

G: No, seguro que no. Yo diría que es la perpetuación de lo religioso. Es algo que no se puede tocar. No es lo religioso que se expresa mediante conceptos, sino precisamente eso que a uno lo hace enmudecer.

V: ¿Y el arte sería más bien su forma de expresión?

G: El callar, el callar. Pienso también en mi amigo Boehm[13]. Lo que más apreciaba en él era ir juntos a un museo. No decía una palabra. Simplemente caminaba y señalaba con el dedo este o aquel cuadro después de que habíamos hablado sobre algo. Y yo comprendía algo.

V: Mostraba algo en el cuadro. Boehm introdujo una dimensión filosófica en las ciencias del arte. A menudo las ciencias del arte carecen de eso. En un buen cuadro se ve solamente algo importante para la época cuando se lo mira con un ojo histórico-filosófico, como lo hizo Arnold Gehlen. Siempre me sorprendió lo que Gehlen podía poner de relieve sobre una época partiendo de una pintura[14]. En tales

13. Se trata de Gottfried Boehm, historiador del arte en Basilea.
14. Véase n. 40 a la Primera conversación.

interpretaciones hay que tener cuidado con el respeto que se le debe a la autonomía del cuadro. Pero ciertamente es extraño que nosotros en la Modernidad como época secularizada nos sigamos encontrando con tantas huellas de lo religioso en el arte. El arte moderno sigue siendo un lugar de la trascendencia, en donde lo religioso encuentra su sitio bajo la forma de una teología negativa.

G: Exacto. Ésa es una buena infinitud.

V: ¿Qué pasa realmente con la literatura? En relación con el poema, usted siempre recalcó que es la forma lingüística la que al fin y al cabo decide sobre su calidad. Pero la forma es algo que se transmite por medio de la subjetividad del autor. ¿Cómo percibe la relación entre subjetividad y lengua en un poema bien logrado? ¿El poema logrado hace que lo subjetivo desaparezca totalmente?

G: Bien, lo que hay de bueno en un poema que nos ha atrapado es que es algo que nos sigue acompañando. Y desde ahora eso nos pertenece. El otro ya no está presente.

V: ¿Totalmente olvidado? Que este poema sea de Rilke, aquél de Celan o de Benn, ¿ya no juega ningún papel?

G: No, no. Por supuesto que son formas de entendimiento. Pero solamente en este sentido. Recuerdo todavía con exactitud cuando me encontré una vez con mi alumno Henkel, al que traje a Heidelberg desde Gotinga[15]. Cuando un día le pregunté qué era lo que realmente quedaba de poesía verdadera, dijo: Celan.

V: Celan, sí; tenía razón.

G: Y eso me asombró mucho.

V: Pero ésas son formas de expresión singulares de los

15. Se trata de Arthur Henkel, germanista en Heidelberg y alumno de Gadamer.

poetas. Distinguimos muy rápidamente la lengua de Celan de un poema de Rilke o de uno de Benn, son tonos totalmente propios. ¿No es esto a su vez una forma de subjetividad que se ha inscrito en el poema?

G: Sí, seguro que es así. Pero diría que no se necesita saber nada del sujeto.

V: Lo biográfico. ¿Repudia eso al poema?

G: Sí.

V: ¿Entonces sería en verdad una forma de subjetividad que ha quedado totalmente superada en el tono del poema?

G: En la lengua misma.

V: En la lengua. En este sentido la lengua posee el papel decisivo para decidir si un autor ha logrado un buen poema o no, para saber si en última instancia aquello que se quería decir se encuentra realmente traducido al poema. Mallarmé expresó bien esto. Hablaba de una «superación» a través de la poesía. A este procedimiento lo llamaba precisamente una «combustión». El objeto que debe entrar en el poema es «consumido» en su materialidad para poder revivir en él como idea pura. Y en cierto sentido también el autor se consume y se transforma en la sustancia pura de la *poésie pure*[16].

G: Lo subjetivo, también en el caso de Celan, ciertamente. Su poema sencillamente me atrapó. Son cosas que se describen muy mal con la subjetividad. Quiero decir, en este sentido la persona no se encuentra «ahí detrás». Siempre percibo su belleza en el hecho de que se disuelve en sus símbolos.

V: ¿Pero su lengua no continúa siendo totalmente propia?

16. La poética del simbolista francés Stéphane Mallarmé gira en muchos lugares alrededor de esa «despersonalización» de la lengua del poema.

G: Ella es...

V: ... ¿la que posee algo personal?

G: Sí, pero yo preguntaría: ¿quién juega este juego? ¿Es realmente el hombre con su subjetividad? ¡No! Sino que es, si usted quiere, la búsqueda de Dios.

V: ¿El movimiento autónomo de la lengua en él? Existe algo que se mueve en el autor. Existen muchas descripciones en donde los autores señalan el punto en el cual dejan de conducir la escritura y se transforman en piezas del juego lingüístico.

G: Sí, se puede ver aproximadamente de esa forma.

V: Usted tuvo un encuentro personal con Celan.

G: Sí, sí. Cuando Celan vino a Darmstadt y dio una conferencia muy interesante[17].

V: En aquel entonces tuvo lugar en la Academia. Usted se refiere a la conferencia de Celan cuando le otorgaron el premio Büchner.

G: Ya no recuerdo exactamente el título de la conferencia. Pero sé que después de la conferencia y para malestar general tuve una larga conversación de media hora con él en el guardarropa. Y desde entonces nos conocimos un poquito. Luego llegó desde París la locura de la difamación[18].

17. Se trata de la conferencia «El meridiano» que Celan dio con motivo de la concesión del premio Georg-Büchner el 22 de octubre de 1960 en Darmstadt (cf. P. Celan, *Obras completas*, trad. de J. L. Reina Palazón, Trotta, Madrid, ^{3}2002, pp. 499-510).

18. En 1953 Claire Goll, viuda de Yvan Goll, había intentado demostrar en un panfleto que una cantidad de formulaciones del volumen de poesías de Celan *Amapola y memoria* estaban «inspiradas» en el libro *Traumkraut* de Yvan Goll. La acusación de plagio fue difundida por Claire Goll en una gran campaña de prensa, en cuyo transcurso renombrados germanistas tomaron posición en la controversia. Ésta se encuentra por otra parte bien documentada en *Paul Celan — die Goll Affäre. Dokumente*

V: Ah sí, usted se refiere a la difamación de Celan a manos de la viuda de Yvan Goll.

G: La viuda de Yvan Goll — ¡qué historia!

V: Que acusó a Celan de haber cometido un plagio.

G: Pero los germanistas le prestaron cierto apoyo. Me pareció totalmente falto de tacto. ¿Cómo, cuando alguien hace una tontería, se puede querer encima apoyarle?

V: Eran incluso germanistas de renombre los que se comprometieron a favor de Celan.

G: Eso fue una estupidez, una estupidez típica de ellos.

V: ¿Sobre qué temas conversó con Celan? ¿Recuerda todavía esa conversación con él en el guardarropa en Darmstadt?

G: Se trataba de la palabra[19]. Pero ahora no logro...

V: ... ¿no logra reconstruirla con exactitud? Yo estuve presente en la conversación que Heidegger tuvo con Celan, allá arriba, en la cabaña de Todtnauberg[20]. En aquel en-

zu einer «Infamie», rec., ed. y com. de B. Wiedemann, Suhrkamp, Frankfurt, 2000. [Cf. C. Goll, *A la caza del viento*, Pre-textos, Valencia, 2003.]

19. En su conferencia con ocasión del premio Büchner Celan trata la «palabra» como tema principal en el contexto del cuestionamiento del arte que Büchner realiza: «Lenz —es decir, Büchner— ha dado aquí un paso más que Lucile. El '¡Viva el Rey!' de él no es una frase más, es un terrible enmudecer, que le deja sin aliento y sin palabra, como también a nosotros. Poesía: quizás signifique un cambio de aliento» (P. Celan, *op. cit*, p. 505).

20. El 24 de julio de 1967 Paul Celan leyó poesías suyas en el auditorio de la Universidad de Friburgo. En esa estancia en Friburgo, Celan y Heidegger se pusieron de acuerdo para realizar una visita a la cabaña de Heidegger en Todtnauberg. El germanista Gerhard Neumann y yo tuvimos el honor de ser invitados a esa visita a la cabaña. Gerhard Neumann llevó a Heidegger y Celan a la cabaña. Más tarde, para el almuerzo en St. Blasien, se unió a nosotros el catedrático de filología germánica en Friburgo Gerhart Baumann. Éste describe sus impresiones en sus *Recuer-*

tonces me percaté de que Celan y Heidegger no hablaron mucho el uno con el otro. Celan se salía con frecuencia del camino, volvía con flores, para las que conocía dos o tres nombres, uno en yiddisch, otro en alemán, otro en latín, y la conversación que quizás se había esperado no se produjo, según mi percepción. Era más bien un diálogo mudo entre ambos.

G: Heidegger se sintió atraído por él de manera muy fuerte. Sin duda. Y probablemente la inversa también sea cierta.

V: Allá arriba, en la cabaña, Celan también dijo algo que tenía que ver con la superación en el poema de la que hablabamos antes. En el pozo que estaba frente a la cabaña había una estrella tallada en madera. Sigue estando sobre el pozo, frente a la cabaña de Todtnauberg. Cuando estábamos sentados en la cabaña, Celan, mirando hacia afuera, dijo: «Señor Heidegger, la estrella no se la dejo». Y más tarde la incluyó en el poema de Todtnauberg[21].

G: Sí, sí.

dos de Paul Celan (1986), pp. 68 ss.: «La mañana se había reducido a un color gris plomizo cuando tomé el camino hacia St. Blasien; estaba preparado a todo, pero sin embargo a nada en concreto. Ya me estaban esperando en el mismo café de la Hauptstrasse en el que estuve sentado hace unos años con Ludwig von Ficker: Celan y Heidegger conversando, un poco apartados de ellos Gerhard Neumann y Silvio Vietta. La grata sorpresa para mí fue el encontrar al poeta y al pensador en un ambiente jovial. Repasaban los sucesos de las horas anteriores, se mencionó expresamente la visita a la cabaña. De Celan se había borrado toda gravedad» (p. 70). Debo reconocer que en mi percepción y recuerdo la conversación entre Heidegger y Celan, ya en la cabaña, y luego en compañía de Gerhart Baumann en el café de St. Blasien, no transcurrió en absoluto de manera tan «jovial» como lo sugiere esta descripción.

21. El poema «Todtnauberg» de Paul Celan comienza con los versos «Árnica, alegría de los ojos, el / trago del pozo con el / dado de estrellas encima, // en La / Cabaña // escrita / en el libro / —¿qué nombres anotó / antes del mío?— / en este libro / la línea de / una esperanza, hoy, / en una palabra que adviene / de alguien que piensa, / en el corazón...» (P. Celan,

V: Yo llevo a cabo experiencias muy interesantes en nuestra pequeña Universidad de Hildesheim con aquello que puede denominarse escritura creativa. O sea, con estudiantes que producen textos literarios o similares. Por medio de ello desarrollan como un sentido para cuestiones literarias. ¿Cómo funciona en realidad eso de transformar en literatura una experiencia propia o de crear una figura literaria? Los estudiantes cobran rápidamente un interés diferente por las cuestiones del oficio cuando ellos mismos intentan hacer algo con la escritura. También adquieren otra visión acerca de la cuestión de cómo lo hace realmente un poeta, un autor. Esos estudiantes se acercan a la literatura con otros ojos. Es interesante ver cómo puede despertarse la motivación mediante la escritura propia.

G: Sí. Creo que en la juventud existe un ansia de ser capaces de algo así. Seguramente eso es cierto. Pero soy muy escéptico. Esto se lo debo a mi casa paterna y quizás provenga de algo más profundo aún.

V: ¿Escéptico frente a la escritura propia?

G: Escéptico frente a todos aquellos que...

V: ... ¿que intentan algo así?

G: Sí.

V: Heidegger también intentó escribir, componer poemas. Usted no tanto.

G: ¿Conoce la anécdota de Bröcker[22]? Un día llama Heidegger a su alumno Bröcker en Kiel y le dice que le

op. cit., p. 321). El «libro» se refiere al libro de visitas de la cabaña. En este contexto remito a la interpretación que hizo Gadamer de Celan: *Wer bin Ich und wer bist Du? Ein Kommentar zu Paul Celans Gedichtfolge «Atemkristall»* [*¿Quién soy yo y quién eres tú? Comentario a «Cristal de aliento» de Paul Celan*, trad. de A. Kovacsics, Herder, Barcelona, 1999].

22. Se trata de Walter Bröcker, alumno de Heidegger y filósofo en Kiel.

gustaría volver a hacerle una visita. Bröcker le escribe: por supuesto, tenemos sitio, nuestros hijos casi nunca están en casa. Sería estupendo que viniese. Heidegger va con un portafolios. Inmediatamente después de haberse saludado, Heidegger dice: aquí tengo un paquete lleno de poesías que he compuesto. Me gustaría saber qué piensa de ellas. Eso fue por la noche. Bröcker se lleva las poesías consigo. A la mañana siguiente Heidegger pregunta: «¿Y...? ¿Les echó un vistazo?». «Sí», contesta Bröcker, «es muy sencillo. Ahí hay una estufa».

V: Una frase fuerte.

G: El auténtico Bröcker de la costa norte.

V: Sí, esa dureza del norte que poseía. Y dicho de forma directa, sin ambages.

G: Heidegger no se ofendió en absoluto.

V: ¿Heidegger no se ofendió?

G: No, no.

V: Hace poco me he topado con un pasaje de Hermann Broch. Mi padre le había enviado a Broch a Norteamérica el librito de Heidegger *De la experiencia del pensar*. Broch se había exiliado ahí durante el Tercer Reich. El libro de Heidegger contiene esas sentencias poéticas herméticas que pretenden ser algo así como poesía. Broch emitió una opinión negativa sobre ello[23]. Esa especie de unión entre

23. En una carta del 22 de mayo de 1948 Broch critica el opúsculo de Heidegger *Desde la experiencia del pensar*. Egon Vietta había enviado ese opúsculo a Broch. La crítica de Broch hace hincapié en que en este caso un «pensador discursivo» —precisamente Heidegger— pretende llevar a cabo «condensaciones poéticas», frente a lo cual Broch comenta de forma lapidaria: «así no funciona». Broch resume esta crítica con las siguientes palabras: «me parece un giro dialéctico de la madurez, pero que no avanza hacia el brote, sino que retrocede a la inmadurez».

filosofía y literatura no le parecía bien lograda. Broch era una persona que tenía una fina percepción literaria. Se dio cuenta de que eso no funcionaba. Aunque Heidegger, precisamente el último Heidegger, intentó dirigir el pensamiento hacia un pensar poético.

G: Sí, sí.

V: Pero no tuvo éxito.

G: No. Yo creo que era un mal intérprete de poesía. Que un hombre tan inteligente, con un verdadero talento para la abstracción, produjese textos con tal fuerza expresiva, pero justamente allí, donde alguien lograba realmente fuerza en la expresión, no se diera cuenta de nada.

V: Yo creo que en la filosofía estaba a la altura de su tiempo, pero en la literatura no.

G: Naturalmente.

V: Desconocía los desarrollos decisivos e importantes de la literatura moderna. Y básicamente tenía una comprensión casi premoderna de la literatura. La Modernidad literaria misma estaba mucho más desilusionada y se había vuelto autocrítica desde el romanticismo. En su comprensión utópica de la poesía se encontraba mal orientado frente a las formas lingüísticas de la literatura moderna.

G: Sí, es cierto, es verdad. Había una búsqueda de Dios muy fuerte en él, y por eso intentaba auxiliarse recurriendo a todas las ayudas.

V: En este aspecto existe un paralelismo interno entre los grandes literatos de la modernidad y Heidegger. La última vez hablamos del fenómeno de la angustia en *Ser y tiempo* y en Kafka. En esa experiencia de la angustia encuentro similitudes en la estructura experiencial de formas expresivas totalmente distintas, como son la literatura y la filosofía. Por lo cual, pienso que esa angustia, tal como la

tematiza Heidegger y la describe Kafka, es una experiencia totalmente moderna, una experiencia inscrita en nuestro tiempo.

G: Sí. ¿Sabe usted algo de la historia familiar de Heidegger? ¿Era realmente una familia suiza? No sé nada de eso.

V: ¿De dónde proviene la familia?

G: Quizás en sus orígenes haya sido una familia suiza. Nunca se lo he preguntado a nadie, pero me encontré con ese nombre en Suiza[24]. Mi nombre es ahora también tan extraño que la historia familiar se fue volviendo más fuerte a medida que me hacía conocido. Uno de los testimonios más antiguos proviene del siglo XIV, del Rhön. ¿Y sabe usted por qué?

V: No.

G: Porque era una zona tan pobre que ni siquiera la Guerra de los treinta años se interesó por ella.

V: ¿Cuándo se trasladó su familia a Breslau?

G: La historia de la familia es la siguiente: los Gadamer eran una familia de campesinos de Hesse.

V: Del Rhön por tanto.

G: Luego se dedican a la fabricación de cerveza y aparecen en Wurzburgo. Muchos emigraron a América. La primera vez que viajé a Wisconsin me pidieron que investigara un poco. Consulté la guía telefónica. Pero era desesperante. Doscientas personas se llamaban «Gad». Esa abreviación de los nombres era típica de América. Pero había una

24. Según la información del hijo, Hermann Heidegger, el nombre se encuentra en Suiza y en el Tirol, pero el origen de la línea de Messkirch condujo hacia Beuron, en zona suaba. La historia familiar en ese sitio puede rastrearse hasta un pastor en el valle del Danubio.

excepción en la evolución familiar. Debió de ser un tipo muy grande y fuerte. Se hizo soldado en el ejército de Federico el Grande y sobrevivió a la guerra de Federico, como aquel oficial del drama *Minna von Barnhelm* de Lessing...

V: El mayor Tellheim.

G: Ahí se muestra lo que pasa con un soldado en tiempos de paz. Este pariente se dedicó al negocio de la madera y a la explotación forestal y luego, por medio de una invitación, se marchó a Suecia. En Suecia existe hasta el día de hoy una Asociación Gadamer.

V: No sabía nada de eso.

G: Bueno, en realidad todo esto es algo que conozco desde hace poco. Desde que me he vuelto conocido me entero de cosas extrañas. Recibí una carta de una asociación de Estocolmo, que se escribe «Gadamér», con acento francés. Y como comprobé más tarde, es una asociación que fundó uno de los parientes más cercanos de mi abuelo. Mi abuelo tenía una fábrica de fósforos. Después de las guerras de Federico existió cierta corriente migratoria hacia Silesia, ya que los austríacos habían dejado la zona en total desorden. Eso cambió más tarde. Y por tanto una parte de la familia se decidió por Alemania, precisamente por Silesia. Y ésa es la razón por la cual no sabía nada del otro grupo familiar. Hace poco, por medio de esa revista, pudimos descubrir su paradero...

V: ... que resultó ser Suecia. Quisiera recordar una vez más a una persona que usted conoció: Ernst Behler. Es el hombre que llevó a cabo la edición crítica de Friedrich Schlegel.

G: Ah sí, lo conozco perfectamente. Estuve en su casa en Estados Unidos y también he conocido a su mujer.

V: Ernst Behler me habló de usted y de una de las úl-

timas conversaciones que tuvieron. Se habló de hermenéutica. Behler señaló en esa conversación lo importante que había sido la aportación de Friedrich Schlegel a la misma.

G: Sí.

V: Me lo contó una vez que estuvo en Hildesheim, con ocasión de un simposio[25]. Su tesis era que precisamente Friedrich Schlegel había anticipado muchas de las concepciones básicas de la hermenéutica.

G: Sin lugar a dudas. Todos sabemos que no descubrimos nada. Han existido muchos, muchísimos precursores.

V: Ésta es también una de las razones por las que pienso que la teoría estética de la Modernidad empieza de forma contundente con los románticos. No es ninguna casualidad que con Schlegel y Schleiermacher surja la hermenéutica moderna. Es nuestra época la que comienza allí.

G: Seguro. No olvidemos a Novalis.

V: Novalis, a quien no olvidamos. Desde muy joven fue una cabeza grandiosa. Existe un pensamiento de Novalis que me parece muy interesante. Dice que el comienzo de toda filosofía es básicamente ficticio. Toda filosofía comienza en realidad con el establecimiento de algo ficticio[26]. Dice que el Yo de Fichte en su *Doctrina de la ciencia* no es en realidad otra cosa que una especie de Robinson para

25. El título del simposio de mayo de 1993 era «Romanticismo y Renacimiento. La recepción del Renacimiento italiano en el Romanticismo alemán» (publ. en 1994). La ponencia de Ernst Behler en este simposio llevaba por título «El Renacimiento italiano en la teoría literaria de los hermanos Schlegel». Ernst Behler falleció el 16 de septiembre de 1997.

26. «El Principio supremo debe ser algo no dado, algo creado libremente, poetizado, pensado, de manera tal que pueda fundar un sistema metafísico general que posea su origen en la libertad y se dirija hacia ella» (*Novalis Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, ed. de R. Samuel en colaboración con H.-J. Mähl y G. Schulz, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, vol. 2, *Das philosophische Werk*, 1965, p. 273.)

poder comprender mejor la *Doctrina de la ciencia*[27]. Novalis lee la filosofía como una novela de ficción: un filósofo puede inventar esto o aquello. Leyendo de esta forma ya no se busca un comienzo absoluto, dado que todo comienzo es establecer algo ficticio.

G: Y pienso que con la mecanización de la escritura y la lectura la cosa se oscurece más aún. Y, por lo tanto, no nos libramos del romanticismo. Sí, en eso soy de la misma opinión. Y a Ernst Behler, sí, lo conocía muy bien. ¡Por Dios, no lo quise ignorar, no, no! Militábamos en las mismas filas.

V: Era un hombre inteligente y amistoso. Y se conocía a su Friedrich Schlegel de memoria.

G: Sí, sí.

V: Acaba de hacer mención a la mecanización de la escritura. Quizás una pregunta más acerca del contexto de literatura y escritura. Está claro que toda nuestra tradición literaria sigue estando enmarcada dentro de la *scriptura* de la Biblia. ¿No va a modificarse radicalmente la lectura? También el concepto de literatura, en un momento en que los medios visuales siguen avanzando y la lectura, por la que usted siempre ha luchado, retrocede.

G: Eso depende en gran medida del avance que las máquinas hagan en el habla.

V: ¿En el habla artificial?

G: Sí; creo que nos van a enseñar a leer mejor.

V: Aún no veo la conexión.

27. «El Yo de Fichte es una robinsonada, una ficción de la ciencia a fin de facilitar su exposición y desarrollo en la 'Doctrina de la ciencia'» (*Novalis Schriften*, cit., vol. 3, *Das philosophische Werk* 2 (1968), p. 405.

G: Quien oye cómo suena la lengua lee mejor. Hay que escuchar cuando se lee.

V: Ah sí, es verdad.

G: ¿Conoce usted mi teoría sobre el oído interior?

V: Sí, quizás a través de ese avance técnico...

G: ... esos avances técnicos van a existir. Creo que son totalmente posibles.

V: Hoy en día surge un tipo de lectura totalmente distinta. Muchos jóvenes trabajan con Internet. Pero allí hay textos breves, nada de novelas, sino textos cortos que se envían y que se reciben. La lengua se vuelve fragmentaria. Con frecuencia esos textos están muy mal escritos. Pero son esas formas textuales breves las que este medio fomenta.

G: Lamentablemente no conozco nada de todo eso.

V: Quizás se produzca una diferenciación más clara entre las culturas. Siempre van a existir personas que a causa de estos desarrollos se inclinen con más fuerza hacia el libro. Se desarrolla una cultura de la lectura y una cultura auditiva contra este poderío de la cultura visual. Nuestra civilización posee la característica de estar sobrecargada de símbolos visuales. Esto ha aumentado mucho en los últimos años.

G: Naturalmente. Son terribles las cosas que se permiten esos locutores.

V: Sí, es verdad. Existe realmente mucha negligencia, una pérdida de los criterios, también en los medios.

G: Increíble.

V: A su vez me doy cuenta de que usted tiene un trato fluido con los medios. Su presencia en la televisión y en documentales es bastante grande.

G: No poseo vídeos de todo eso.

V: A mí también me asombra la claridad y precisión de su lenguaje en los medios.

G: Sí, el éxito evidentemente es grande. Pero yo mismo no he visto esas cosas. Me parece absurdo...

V: ... ¿contemplarse a sí mismo en la televisión?

G: Escucharme a mí mismo.

V: Eso lo diferencia de muchos políticos. Solamente se miran a sí mismos, leen y escuchan únicamente aquello que ellos mismos han dicho.

G: No, a mí me parece penoso. Y por eso los aparatos más diversos que la gente me envía están todos en un rincón.

V: Entonces no le envío el casete con nuestra conversación sino la versión ya transcrita. ¿Puedo enviarle también mi nuevo libro *Ästhetik der Moderne*?

G: Sí, sí.

V: Desarrolla una tesis un tanto audaz: la modernización de la sociedad se lleva a cabo mediante una reacción en cadena. La revolución en las ciencias naturales desata una reacción en cadena de revoluciones por medio de las cuales se impone la modernización. Es un modelo que acepta cierto determinismo en el desarrollo de la Modernidad. A este proceso lo empuja la revolución en la razón, la cual brilla en todos los ámbitos. Al final, según la tesis, existen dos sistemas que se vuelven los dominantes en nuestra civilización: la economía y la técnica.

G: Yo sigo fuertemente influido por George, un poco por Rilke, y naturalmente por Hölderlin. Los poemas de

Hölderlin fueron un regalo de mi tío, que era jurista en Schweidnitz[28]. Eso logró que...

V: ... que se familiarizara con la poesía de Hölderlin.

G: Quedé muy cautivado. Tempranamente, con quince años. Ahí precisamente comenzó todo para mí.

V: Hölderlin quizás haya sido el primero que expresó claramente la experiencia dolorosa de la Modernidad. El poema «La Germania» por ejemplo, con su llamada a los dioses que se han esfumado[29]. El nihilismo de la Modernidad que allí aparece y el sufrir por ese nihilismo son cosas que en la Modernidad quiebran aquella tradición de belleza que habían fundado los antiguos. Ese dolor se encuentra profundamente inscrito en la poesía de Hölderlin. Esa experiencia de las rupturas y de la sustracción.

G: Sí, sí. Pero creo que de todo eso me di cuenta más tarde.

V: Sí, uno se da cuenta más tarde.

G: A mí primero me cautivó la fuerza de la lengua. Es enorme, es incluso más poderosa que en George.

V: En George es más formal...

G: ... más estilizada...

V: ... más arabesca...

G: ... casi arquitectónica.

28. A través de una consulta telefónica Gadamer me informó de que en este caso se trata de un tío de la familia Hellich, por tanto un integrante de la familia de la segunda esposa de su padre. Schweidnitz, capital de distrito y antiguamente sede de un principado, se encuentra aproximadamente a unos 50 kilómetros de Breslau.

29. «¡Dioses borrados! Y también vosotros / los del presente, más reales antaño. / ¡Pasó vuestro tiempo!» (F. Hölderlin, *Poesía completa*, 2 vols., vers. esp. de F. Gorbea, Río Nuevo, Barcelona, [3]1979, vol. 2, p. 125).

V: Quizás porque la fuerza de expresión en Hölderlin y su lucha con preguntas interiores haya sido mayor que en George.

G: Sí, sí, por supuesto. Pero a George tampoco se le puede dejar de lado.

V: Para mí y para mi generación no ha jugado el mismo papel que para su generación, a través de su amigo Wolters y del círculo de Marburgo. Siempre he sentido un poquito de rechazo por George, por ese...

G: ... sí, sí, ese teatro...

V: ... el teatro dentro de ese círculo. Era terrible el totalitarismo en ese círculo. Que uno no pudiera apartarse de las directivas que partían de la fuerza casi dictatorial del maestro. Eso era siniestro en el círculo de George.

G: Sí, pero yo nunca me tomé esas cosas en serio.

V: Es bueno que pudiese guardar un poco de distancia.

G: Wolters me apoyó muchísimo. Evidentemente lamentaba bastante que no escribiera poemas.

V: Quizás eso lo protegió de la propuesta que Bröcker le hizo a Heidegger[30].

G: De eso me enteré mucho más tarde, por supuesto. Como una constatación tardía de que era cierto. Alguna vez, cuando todavía tenía algo de niño, compuse poemas, pero inmediatamente me percaté de que no tenía talento. Por eso soy muy sensible al estilo malo.

V: La gran literatura del siglo XX; los grandes novelistas eran todos a su vez cabezas muy filosóficas y estudiaban filosofía de una manera intensiva. Robert Musil por ejemplo, también Hermann Broch.

30. Véanse, *supra*, pp. 91 s.

G: Thomas Mann.

V: Thomas Mann, también Kafka. Esa gran literatura de la Modernidad no parte solamente del Yo, sino de profundas confrontaciones con las corrientes filosóficas y científicas de su tiempo.

G: Es verdad.

V: Una dimensión filosófica de esa especie le falta, según mi opinión, a la literatura actual. Muchos autores jóvenes escriben con fuertes rasgos autobiográficos. Pero esta literatura carece de la fuerza lingüística y cognitiva de un Thomas Mann, de un Broch o de un Musil. Los problemas de la Modernidad, incluso los problemas científicos, se discuten poco en la literatura actual. No aparecen en la exposición. Aunque son candentes. Es una situación extraña.

G: Puede que sea así. Yo, naturalmente, me encuentro a una generación de distancia con respecto a usted.

V: Usted fue contemporáneo de algunos de los grandes literatos que produjo el siglo XX.

G: Así es. Pude llegar a conocer a Thomas Mann.

V: ¿Personalmente?

G: Sí.

V: ¿Dónde se encontraron?

G: Después de la guerra, cuando estaba en Fráncfort.

V: ¿Sostuvieron un diálogo?

G: A mí no me gustaba.

V: ¿Por qué? ¿Qué le desagradaba en Thomas Mann?

G: ¿Qué me desagradaba? Es difícil decirlo, pero me sentí desengañado. Aunque le leía gustosamente.

V: ¿Desengañado por su persona?

G: Sí, sí.

V: ¿Era muy arrogante?

G: Sí, muy, muy arrogante.

V: Siempre se cuenta que poseía una arrogancia que no dejaba que las personas se le acercaran.

G: Sí, sí. Pero yo no daba importancia al hecho de que él no me saludara con todos los honores.

V: Pero cierta apertura y amabilidad eran deseables, ¿no?

G: Precisamente.

V: Sí, era cerrado. Muchos sufrieron por ello, incluso sus hijos.

G: Así es.

V: Voy a ir juntando mis cosas.

G: ¿Qué hacemos ahora? ¿Vamos juntos hasta la ciudad?

V: ¿Hacemos eso?

G: Sí. Entonces tiene que armarse de paciencia, porque tengo que recoger mis cosas. Tengo que ir una vez a la semana con mi secretaria de la Universidad, la señora Horn. Pero antes podemos comer juntos.

V: Comer algo ligero juntos, con mucho gusto.

DATOS BIOGRÁFICOS DE HANS-GEORG GADAMER

1900 Nace el 11 de febrero en Marburgo. Sus padres son el doctor Johannes Gadamer y Emma Caroline Johanna Gewiese.

1902 El padre acepta en octubre una cátedra de química farmacéutica en Breslau. Traslado de la familia a esa ciudad. El 23 de noviembre muere la hermana a los pocos meses de vida.

1904 El 24 de mayo muere la madre a causa de una diabetes.

1907 En septiembre se matricula en el Colegio del Espíritu Santo.

1914 En pascua, celebración de su primera comunión e ingreso en el instituto.
1 de agosto. Comienzo de la primera guerra mundial.

1918 13 de marzo. Finaliza los estudios en el instituto.
22 de abril. Se matricula en la Universidad de Breslau para estudiar filología germánica.
11 de noviembre. Fin de la primera guerra mundial.

1919 1 de octubre. Traslado de la familia a Marburgo, en cuya Universidad el padre había obtenido un cargo. Continúa en Marburgo los estudios de filosofía (entre otros con Paul Natorp y Nicolai Hartmann), historia (con Friedrich Wolters), filología, historia del arte y filología románica.

1921 Semestre de verano. Continúa los estudios de historia del arte y filosofía en Múnich. Primer encuentro con Karl Löwith.

1922 El padre es nombrado rector de la Universidad de Marburgo. Finaliza la tesis doctoral con Paul Natorp acerca de «La esencia del placer en los diálogos platónicos».
En agosto sufre una poliomielitis, la cual dificultará el andar de Gadamer de por vida.
Lectura de las *Investigaciones lógicas* de Husserl y de un manuscrito que Heidegger envía a Natorp con el título «Informe sobre la situación hermenéutica». Gadamer decide estudiar con Heidegger en Friburgo.

1923 El 20 de abril se casa con Frida Kratz.
Abril-julio. Estudios en Friburgo, sobre todo con Heidegger.
29 de julio-23 de agosto. Durante la crisis económica el matrimonio Gadamer pasa cuatro semanas en la cabaña de Martin y Elfide Heidegger en Todtnauberg.
Octubre. Gadamer se va a Marburgo con Heidegger, quien había obtenido allí un puesto de profesor.

1924 17 de agosto. Muerte de Paul Natorp.

1925 Nicolai Hartmann sucede a Max Scheler tras su deceso y se retira de Marburgo. Debido a las críticas que Heidegger le hace acerca de su talento para la filosofía, Gadamer comienza el estudio formal de filología clásica con Paul Friedländer y también asiste a las *Graeca* del teólogo Rudolf Bultmann.

1926 8 de octubre. Nace su hija Jutta. Karl Löwith es el padrino.

1927 20 de julio. Examen final en filología clásica. Heidegger está muy satisfecho con los resultados de Gadamer y le ofrece hacer la habilitación.

1928 15 de abril. Muerte del padre.

1929 23 de febrero. Habilitación en filosofía con Heidegger,

quien a su vez se había transformado en el sucesor de la cátedra de Husserl en Friburgo. Gadamer se habilita con un trabajo sobre el diálogo platónico *Filebo* (aparece en 1931 con el título *La ética dialéctica de Platón*).
Gadamer comienza su docencia en la Universidad de Marburgo. La primera lección magistral versa sobre el tema «problemas de ética».

1931 Problemas financieros. Se suprime la beca que Gadamer había obtenido de una asociación de beneficencia. Se rechaza su solicitud de beca como docente.
Julio. Gadamer obtiene una ayuda mensual de 170 marcos por su actividad docente. La solicitud de la facultad para la provisión de un cargo de ética y estética vuelve a ser rechazada.

1933 30 de enero. Hitler es nombrado canciller.
Abril. Viaje a París. Gadamer se encuentra allí con Alexandre Kojève y Leo Strauss.
21 de abril. Heidegger es elegido para ocupar el cargo de rector de la Universidad de Friburgo. El 23 de abril de 1934 renuncia al cargo.
24 de abril. Gadamer obtiene un contrato para dictar ética y estética en la Universidad de Marburgo.

1934-1935 Semestres de verano e invierno de suplencia en Kiel de la cátedra de Richard Kroner, quien había sido suspendido.

1935-1936 Semestres de invierno y verano. Suplencia en Marburgo de la cátedra de Erich Frank, quien había sido suspendido.
15 de septiembre. Después de la promulgación de las leyes de Núremberg se le quita a Karl Löwith el permiso para enseñar. Éste le ofrece a Gadamer renunciar al padrinazgo de su hija, ofrecimiento que Gadamer rechaza.
Octubre de 1935. Participación en una Academia Nacionalsocialista de Docentes en Danzig.

1937 20 de abril. Nombramiento como profesor extraordinario en Marburgo.

1939 1 de enero. Nombramiento como profesor titular de filosofía en Leipzig y como director del Instituto de Filosofía. Gadamer se hace cargo aquí de la cátedra del proscrito Arnold Gehlen, cátedra que ya venía ocupando como suplente desde marzo de 1938. Lección inaugural: «Hegel y el espíritu histórico».
1 de septiembre. Comienzo de la segunda guerra mundial.

1940 Convocatorias para provisión de cátedras de filosofía en Marburgo y Münster que Gadamer descarta.

1943 Derrota alemana en Stalingrado.
4 de diciembre. Gran destrucción del centro de Leipzig por los bombardeos.

1944 Abril. Muerte del hermano Willi.
20 de julio. Fracaso del atentado contra Hitler. Uno de los participantes, Carl Goerdeler, pertenece al círculo de conocidos de Gadamer. El 2 de febrero de 1945 es ejecutado. Se denuncia a la alumna y asistente de Gadamer Käte Lekebusch por opinar negativamente sobre Hitler y se la condena a muerte ante el Tribunal del Pueblo. Luego se la deja en libertad por falta de pruebas.

1945 Enero-abril. Enrolamiento en el Volkssturm. Debido a la poliomielitis no se considera apto a Gadamer y solamente debe presentarse una vez a la semana en un cuartel de Leipzig.
18 de abril. Entrada de las tropas americanas en Leipzig.
7-9 de mayo. Rendición incondicional de Alemania.

1946 21 de enero. Gadamer es nombrado rector de la Universidad de Leipzig, que volverá a abrir sus puertas el 5 de febrero.
Denuncia de la gestión del rectorado en el periódico de Leipzig por parte del recién fundado Partido Socialista Unificado de Alemania (SED). Búsqueda de una cátedra en las zonas occidentales de ocupación.

1947 1 de octubre. Renuncia al rectorado en Leipzig y acepta

un puesto en la Universidad de Fráncfort, primero como suplente y a partir del 1de julio de 1948 como profesor titular.
7 de noviembre. Es detenido debido a la acusación que promueve un oficial ruso.

1948 23-26 de abril. Primera visita a Heidegger después de la guerra.
30 de marzo-9 de abril. Viaje a un congreso de filosofía en Argentina, en donde Gadamer se vuelve a encontrar con Löwith.
20 de junio. Reforma monetaria.

1949 15 de octubre. Nombramiento para ocupar la cátedra de Karl Jaspers en Heidelberg.

1950 8 de julio. Tras el traslado a Heidelberg se casa con Käte Lekebusch.

1951 6 de abril. Karl Löwith, quien enseñaba en Nueva York, obtiene un puesto en Heidelberg gracias a las gestiones de Gadamer. Sus cursos comienzan en 1952. Fundación de la revista de reseñas *Philosophische Rundschau*.

1956 27 de septiembre. Nace su hija Andrea.

1960 Publicación de la obra central *Verdad y método*.

1968 14 de febrero. Jubilación. Suplencia en su propia cátedra vacante hasta el semestre de invierno de 1969-1970. Cursos y conferencias en la Universidad de Heidelberg, en Europa y Estados Unidos. Gadamer se convierte en uno de los representantes más famosos y admirados de la filosofía alemana en el mundo.
Febrero. Primer viaje a Norteamérica.

1969 Abril. Segundo viaje a Norteamérica.

1976 26 de mayo. Muerte de Heidegger.

1977 Aparece la autobiografía *Mis años de aprendizaje*.

1981 2-9 de mayo. Serie de conferencias en Nápoles que ahora se realizan anualmente.

1983 Agosto. En un coloquio en Castel Gandolfo Gadamer se encuentra con el papa Juan Pablo II.

1985 Comienzan a aparecer las *Obras completas*.

1989 9 de noviembre. Caída del muro de Berlín.

1990 3 de octubre. Reunificación alemana.

1995 Finaliza la publicación de las *Obras completas*.

1997 6-10 de enero. Último viaje a Nápoles para dictar conferencias.

2002 13 de marzo. Gadamer muere en Heidelberg.

La hermenéutica de Hans-Georg Gadamer enseña que la conversación posee su propia voluntad: no es sólo que ella sea conducida por quienes conversan, sino que éstos son también conducidos por ella. Así transcurre, como señalara Gadamer en *Verdad y método*, «en preguntas y respuestas, en el dar y tomar, en el argumentar en paralelo y en el ponerse de acuerdo, aquella comunicación de sentido cuya elaboración como arte es la tarea de la hermenéutica».

Prueba de ello son estas dos conversaciones con Silvio Vietta, mantenidas un año antes de la muerte de Gadamer. En ellas, alrededor del hilo argumental que desarrolla diversas cuestiones de la relación entre hermenéutica y Modernidad, se van enredando otros asuntos. Los recuerdos de la época de estudiante de Gadamer, la evocación de Martin Heidegger como maestro, o el encuentro entre Martin Heidegger y Paul Celan, se van entretejiendo en la conversación con consideraciones acerca de las transformaciones sociales de la Modernidad, acerca de la belleza, el arte y la literatura contemporánea.

La edición de Silvio Vietta arropa el «lenguaje común» de la conversación con numerosas y precisas referencias, que orientan al lector en los temas y los personajes tratados.

Hans-Georg Gadamer (1900-2002)

Nació en Marburgo, en cuya Universidad cursó sus estudios de filosofía como discípulo, entre otros, de Paul Natorp, Nicolai Hartmann, Rudolf Bultmann y Richard Hamann. Tras doctorarse en filosofía, completó sus estudios en lenguas clásicas y redactó su tesis de habilitación bajo la supervisión de Martin Heidegger en 1929. En 1939 obtuvo una cátedra en la Universidad de Leipzig, de la que fue nombrado rector en 1946 gracias a su reconocida integridad durante el periodo del Tercer Reich. Posteriormente ejerció la docencia en Fráncfort y en Heidelberg, donde sucedió a Karl Jaspers. Profesor emérito desde 1968, visitó y enseñó en numerosas universidades de todo el mundo.

Los diez volúmenes de su obra completa aparecieron en Alemania entre 1990 y 1995. Les precedía un inmenso prestigio y reconocimiento público, creciente desde la aparición de *Verdad y método* (1960). De las numerosas obras de Gadamer traducidas recientemente al castellano cabe señalar *¿Quién soy yo y quién eres tú? Comentario a «Cristal de aliento» de Paul Celan* (1999), *La herencia de Europa* (2000), *El inicio de la sabiduría* (2001) y *Acotaciones hermenéuticas* (2002), la última publicada en esta misma Editorial.

•

Silvio Vietta (1941)

Es catedrático de Filología germánica y Literatura comparada en la Universidad de Hildesheim. Entre sus últimas publicaciones, centradas fundamentalmente en la teoría estética, se cuenta la obra *Estética de la Modernidad. Literatura e imagen* (2001).